REASON AND NORMATIVITY

Edited by Ana Marta González and Alejandro G. Vigo

Alejandro G. Vigo

Conciencia, ética y derecho

Estudios sobre Kant, Fichte y Hegel

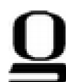


Reason and Normativity
Razón y Normatividad
Vernunft und Normativität

A Series on Practical Reason, Morality, and Natural Law
Escritos sobre razón práctica, moralidad y ley natural
Schriftenreihe zu praktischer Vernunft, Moralität und Naturrecht

edited by / editado por / herausgegeben von
Ana Marta González / Alejandro G. Vigo

Volume 15 / Volumen 15/ Band 15



Georg Olms Verlag
Hildesheim · Zürich · New York
2020

Alejandro G. Vigo

Conciencia, ética y derecho

Estudios sobre Kant, Fichte y Hegel



Georg Olms Verlag
Hildesheim · Zürich · New York
2020

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the
Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available
on the internet at http://dnb.d-nb.de.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

www.olms.de
E-Book

Umschlaggestaltung: Inga Günther, Hildesheim

ISBN 978-3-487-42291-6

Wolfgang Wieland
in memoriam

ÍNDICE

PRÓLOGO

El presente libro reúne diez estudios sobre diversos aspectos de la filosofía práctica de Kant, Fichte y Hegel, que fueron concebidos y escritos entre 2008 y 2018. Ocho de ellos (Estudios 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9 y 10) fueron publicados en volúmenes colectivos y revistas especializadas. Otros dos (Estudios 1 y 6) permanecían inéditos.[1] Los trabajos están presentados siguiendo un orden temático y no cronológico. Un primer grupo de trabajos, el más amplio, está dedicado a Kant (Estudios 1 a 7). Dentro de este grupo, he colocado en primer lugar el trabajo más extenso, que aborda la concepción kantiana de la conciencia moral (Estudio 1). A continuación, incluyo una serie de estudios que abordan diferentes aspectos relativos al modo en el cual Kant concibe la ética, el derecho y sus relaciones, dentro de la esfera de la moralidad (Estudios 2, 3 y 4). A ellos se añade, a modo de complemento, un trabajo más breve, de carácter programático, que presenta los lineamientos generales de una reconstrucción de la concepción kantiana de la acción (Estudio 5). Finalmente, incluyo dos trabajos dedicados a situar la concepción kantiana por referencia a algunas de las concepciones más representativas y más influyentes de la Antigüedad clásica, en el campo de la ética filosófica, como son la aristotélica y la estoica (Estudios 6 y 7). Un segundo grupo de trabajos aborda algunos aspectos centrales de la filosofía práctica de Fichte (Estudios 8 y 9). Por último, incluyo un trabajo dedicado al tratamiento de la conciencia moral elaborado por Hegel (Estudio 10).

Cuando existe más de una versión de un mismo trabajo, he tomado como base la que puede considerarse más completa o más elaborada, que no siempre es la publicada en último término. Para facilitar la identificación de las referencias a las obras de Kant, Fichte, Hegel y otros filósofos así como a las obras de la literatura especializada, he unificado el modo de citar y he agrupado la bibliografía en una lista única, que se encuentra en la parte final del libro. Por lo demás, no he introducido modificaciones sustanciales en la redacción original de los textos, con la excepción

[1] Para la información detallada de cada uno de los estudios véase abajo “Indicación de las fuentes”, p. 489 ss.

del caso del primero de los trabajos, que sometí a una revisión integral y redacté de nuevo en su casi totalidad. Aunque en el caso de una monografía unitaria hubiera sido lo más conveniente, no he eliminado algunas repeticiones que no son estrictamente necesarias en una edición conjunta de los textos, pero que facilitan la lectura independiente de cada uno de ellos. Las traducciones de las citas textuales de pasajes de las obras de los filósofos estudiados me pertenecen.

Ciertamente, el conjunto no posee la unidad propia de una monografía. Pero hay una continuidad bastante reconocible entre los diferentes trabajos, en particular, los dedicados a Kant, que responde, en definitiva, a una cierta visión de conjunto de su pensamiento, no sólo en el ámbito de la filosofía práctica. Uno de los hilos conductores del interés, tal vez el más importante, viene dado por la temática vinculada con las funciones de la facultad del juicio (*Urteilskraft*) y, más específicamente, con las diversas prestaciones que Kant conecta con su función reflexiva, en todo el vasto campo que cubre su filosofía crítica. Junto con Aristóteles, Kant es, con toda probabilidad, el pensador que de modo más lúcido y también más productivo ha hecho foco en esa peculiarísima capacidad racional, que hace posible la mediación entre lo universal y lo particular. En particular, su teoría de la reflexión juega un papel decisivo, aunque no pocas veces de modo más bien latente, en las más diversas áreas de su filosofía crítica. También en el ámbito de la filosofía práctica Kant concede una importancia fundamental a los procedimientos de mediación reflexiva, que, en no pocos casos, pasan a ocupar el centro mismo del interés. Así ocurre, por ejemplo, en el tratamiento de las funciones de la conciencia moral y también, aunque de otro modo, a la hora de dar cuenta del peculiar tipo de mediación entre lo inteligible y lo sensible al que da lugar el enjuiciamiento de lo que se ofrece en el mundo de la experiencia, desde una perspectiva propiamente moral. Un segundo hilo conductor del interés viene dado por la problemática que concierne a la fundamentación de la ética y el derecho, y a su distinción, dentro del orden de la moralidad. La consideración del modo en el que Kant trata la acción se conecta de modo directo con el intento de obtener claridad sobre los presupuestos que trae consigo, ya desde el punto de vista ontológico, la constitución misma de la esfera de la moralidad. Por último, un tercer hilo conductor viene dado por el intento de poner en diálogo la concepción kantiana de lo que debe ser una ética filosófica con el trasfondo

provisto por las concepciones clásicas de la racionalidad práctica y el bien moral. Aquí opera una convicción de fondo que concierne, sobre todo, a la necesidad de liberar la comprensión del modelo teórico altamente diferenciado que Kant elabora en su filosofía práctica de los indebidos estrechamientos que ha producido una identificación superficial con diversas variantes del formalismo procedimentalista y del constructivismo utilitarista, que han jugado un papel protagónico central en algunas corrientes muy influyentes de la filosofía moral y la filosofía del derecho contemporáneas. Es ese mismo tipo de identificación superficial, insostenible a la luz de los textos, el que ha motivado, con gran frecuencia, los reproches al supuesto formalismo kantiano procedentes de quienes defienden alguna variante contemporánea de la ética clásica de la virtud. La consecuencia más negativa de este tipo de aproximación al problema reside, a mi modo de ver, en haber dificultado enormemente la posibilidad de poner en diálogo productivo la concepción elaborada por Kant con las que son, en definitiva, sus propias fuentes clásicas. Por fortuna, la investigación especializada ha ido desmontando buena parte de los prejuicios que aquí operan, sobre todo, en las últimas décadas. Pero, en el ámbito de lengua española, esa tarea apenas ha comenzado y queda todavía muchísimo por hacer.

Por su parte, los trabajos dedicados a Fichte y Hegel pueden verse, desde el punto de vista de su motivación inicial, como intentos complementarios, destinados a obtener una visión más clara del desarrollo ulterior de aspectos y motivos centrales puestos de relieve por Kant. Esto vale, especialmente, para los trabajos que abordan el modo en el que Fichte y Hegel tratan el fenómeno de la conciencia moral. El trabajo dedicado a la concepción fichteana del reconocimiento tiene, en cambio, una motivación diferente, que remite, más bien, al actual debate en torno a la estructura y las condiciones de la identidad práctica.

He querido dedicar este libro a la memoria de Wolfgang Wieland, a cinco años ya de su fallecimiento. Su ejemplo de penetración filosófica, lucidez metódica e insobornable rigurosidad, también en el plano de la honestidad intelectual, es una guía permanente.

AGV

Pamplona, abril de 2020

ESTUDIO 1
LA CONCEPCIÓN KANTIANA DE LA CONCIENCIA MORAL. UN COMENTARIO INTRODUCTORIO AL HILO DE LOS TEXTOS PRINCIPALES

1. Observaciones preliminares

Aunque la cuestión de la conciencia, en general, y de la autoconciencia, en particular, juega un papel clave en la filosofía kantiana, Kant no dedica una obra o una parte de alguna de sus obras principales a discutir de modo específico la vasta y compleja problemática conectada con ella. Por el contrario, los pasajes relevantes para reconstruir el modo en el que Kant intenta caracterizar la conciencia y la autoconciencia, en sus diferentes posibles formas, se encuentran dispersos en diferentes discusiones, que versan centralmente sobre otros asuntos diversos. Así, por ejemplo, observaciones referidas al acceso que el "yo" puede lograr a sí mismo, en el marco del comportamiento teórico-constatativo, vale decir, a la difícil cuestión de aquella forma de autoconocimiento del "yo", en virtud de la cual éste se pudiera volver un "objeto" para sí mismo, aparecen reiteradamente en el desarrollo *KrV*, pero siempre de modo más bien circunstancial y en el marco de diferentes contextos de discusión, tales como la "Deducción trascendental de las categorías" (cf. esp. § 24 de la versión de la segunda edición), el apartado de la "Dialéctica trascendental" dedicado a los "Paralogismos de la razón pura" (A 341-405 / B 399-432) y también la denominada "Refutación del idealismo", que Kant añade en la segunda edición de *KrV*, a continuación del tratamiento de los "Postulados del pensamiento empírico", dentro de la "Analítica de los principios" (cf. B 274-279).[1] Algo semejante ocurre, como se verá, en el caso del tratamiento de la conciencia moral, con excepción del tratamiento más amplio presentado en una lección más temprana, que no forma parte del *corpus* correspondiente al período crítico. Pero, antes de dar al-

[1] Para una buena discusión de la posición de Kant respecto de la posibilidad del autoconocimiento del "yo" en *KrV* puede verse, en nuestra lengua, Jáuregui (2008). Véase ahora también Luo (2019).

gunas breves indicaciones sobre el punto, conviene establecer algunas distinciones terminológicas y conceptuales de carácter elemental.

En español, la palabra "conciencia" cubre un campo semántico muy amplio, de modo que puede emplearse para hacer referencia a fenómenos muy diversos. Desde el punto de vista que aquí interesa, importa destacar que el término se emplea habitualmente, sin hacer mayores precisiones, para designar modos o formas de conciencia tanto de carácter teórico-constatativo como también de carácter práctico y, de modo más específico, práctico-moral. Por otro lado, hay que tener en cuenta que en nuestra lengua no solemos hacer mucho énfasis, cuando nos valemos del término "conciencia", sobre el hecho de si tenemos en vista formas de la conciencia de algo o bien de la conciencia de sí. La expresión "autoconciencia" no se suele emplear más que en el lenguaje técnico de la filosofía y otras disciplinas científicas (por ejemplo, la psicología y la neurociencia). Pero no tiene una presencia marcada en el lenguaje corriente. En el caso de la lengua alemana tenemos una situación bastante diferente. La diferencia entre *Bewußtsein* (conciencia de algo) y *Selbstbewußtsein* (conciencia de sí) está presente ya en el uso habitual del lenguaje, aunque es cierto que la expresión *Selbstbewußtsein* no se emplea corrientemente con el sentido preciso que adquiere en el lenguaje técnico de la filosofía y otras disciplinas científicas, sino en un sentido más vago y más general, que, en ocasiones, equivale a lo que en español se denominaría "confianza en sí mismo" o "seguridad en sí mismo", en el sentido de "estar seguro de sí mismo". Como quiera que sea, la situación es muy diferente de la que se tiene en el español.

A esto se añade una segunda diferencia, conectada indirectamente con la anterior, que adquiere una especial relevancia en el presente contexto de discusión. En efecto, el alemán posee un término que designa, de modo específico e inintercambiable, una determinada forma o, si se prefiere, una determinada función de la "conciencia", en el sentido más propiamente práctico-moral. Se trata, como es sabido, del término *Gewissen*, que se emplea habitualmente para designar la "conciencia" en aquella forma o función peculiarísima a la que aludimos en español cuando decimos cosas tales como que "me lo dice (indica, manda) mi conciencia", "la (mi) conciencia me remuerde", "la (mi) conciencia me acusa", "tengo remordimientos de conciencia", etc. En nuestra lengua, muchas veces hablamos de "conciencia", a secas, para referir a esta peculiar forma o

función de carácter esencialmente práctico-moral. A veces, hablamos también de "conciencia moral". Pero en el empleo habitual de tales expresiones en nuestra lengua no siempre queda realmente claro a qué forma o función específica de la "conciencia" estamos haciendo referencia, incluso allí donde, como ocurre en el caso de la expresión compuesta "conciencia moral", no quede mayor duda de que no se trata de ninguna forma o función de la conciencia, en el sentido teórico-constatativo. Por lo demás, se plantea la dificultad de que la expresión "conciencia moral" resulta en nuestra lengua todavía demasiado amplia y vaga, a pesar de la restricción que establece el adjetivo, porque, visto el asunto desde el alemán, sobre todo, en el uso más propiamente filosófico, dicha expresión podría corresponder a dos cosas muy diferentes, a saber: por un lado, a lo que se denomina *moralisches Bewußtsein*, que en adelante designaré como "conciencia moral^{mB}" y, por otro, a lo que se denomina *Gewissen*, que en adelante designaré como "conciencia moral^{G}".[2] Sólo el *Gewissen*, es decir, la "conciencia moral^{G}", se corresponde, en el alemán, con aquella forma o función de la conciencia que nosotros decimos que "nos remuerde", "nos acusa", etc.[3]

---

[2] Como se sabe, Kant no se vale terminológicamente del contraste entre "conciencia moral^{mB}" y "conciencia moral^{G}", pues no emplea como término técnico la primera de ambas expresiones. Es Hegel quien, en su crítica de la concepción de Kant, se ha valido de la expresión "conciencia moral^{mB}" para referir, de modo global, a las funciones de lo que Kant denomina la "razón (pura) práctica" ([*reine*] *praktische Vernunft*), entre las cuales se cuenta la de la "conciencia de la ley moral" (*Bewußtsein des moralischen Gesetzes*) (cf., por ejemplo, *KrV* § 6 nota). Para la crítica de Hegel a la concepción kantiana como situada en el nivel que corresponde a la "visión moral del mundo" (*moralische Weltanschauung*) y la "conciencia moral^{mB}", véase *PhG* IV C esp. p. 324-340. Para una discusión de la concepción hegeliana de la "conciencia moral^{G}", sobre la base del contraste con la "conciencia moral^{mB}", me permito remitir a Vigo (2014).

[3] El término *Gewissen*, en la forma antigua *gewizzeni* (*gewizzani*), aparece atestiguado, por primera vez, hacia el año 1000, en el monasterio de Sankt Gallen, en una glosa anónima añadida al comentario al Libro de los Salmos compuesto por el monje benedictino Notker III, también llamado Notker Labeo o Notker Teutonicus (*ca.* 950-1022). En dicha glosa *gewizzeni* traduce el término latino *conscientia*, conservado por Notker (cf. Salmo 68, 20). El término alemán se emplea, pues, desde un comienzo, como traducción de *conscientia*, que, a su vez, se empleaba tradicionalmente para traducir el término griego *syneídēsis*. Para los avatares de la posterior historia del término alemán, que no adquirió un genuino protagonismo sino hasta Lutero, véase Störmer-Caysa (1995) p. 7-31, quien ofrece, además, una amplia selección de textos relevantes para la historia de la formación del concepto de "conciencia moral^{G}", desde la Biblia hasta Lutero, en traducción alemana (cf. p. 32-199). Para un sucinto panorama histórico de la evolución del concepto, desde las

Como a nadie escapa, en el examen filosófico de las diversas formas o funciones reconocidas como propias de la "conciencia moral", en el sentido más amplio e indiferenciado de la expresión, se ha distinguido desde siempre, aunque de diversos modos y con arreglo a diversas fijaciones terminológicas, algunas que parecen ser fundamentales. Si, a los fines de una mayor claridad, se comienza aquí por identificar los dos extremos opuestos, entre los cuales queda comprendida una variedad de niveles intermedios, en una escala que va de lo más universal a lo más particular, puede decirse que hay, en último término del análisis, dos formas o funciones fundamentales de la "conciencia moral", en el sentido más amplio e indiferenciado de la expresión, a saber: por un lado, 1) la función que da cuenta del acceso originario a los principios primeros de la moralidad, tal como dicho acceso originario tiene lugar, antes de toda reflexión tematizante al modo en que la lleva a cabo la filosofía moral, ya en el plano correspondiente al ejercicio de la razón práctica por parte de los agentes individuales; por otro lado, 2) la función que da cuenta del modo en el cual tiene lugar el enjuiciamiento, desde un punto de vista estrictamente moral, de acciones y situaciones particulares, en conexión con intenciones y objetivos de acción particulares, por parte el agente individual que o bien delibera sobre un curso de acción a emprender, o bien controla el modo en que él mismo lleva a cabo en concreto determinadas intenciones de acción, durante el proceso mismo de su realización, o bien somete a revisión crítica acciones propias ya realizadas y las intenciones conectadas con ellas. Ambas funciones marcan, por así decir, los límites superior e inferior, respectivamente, del ámbito de despliegue dentro de la cual se

---

fuentes griegas hasta la filosofía del siglo XX, véase Reiner (1974) col. 574-592. Para una amplia discusión del papel protagónico que desempeñó el concepto de "conciencia moral[G]" en el debate religioso, teológico y filosófico, en el contexto de la Reforma y la Ilustración, véase Kittsteiner (1991), quien considera también el renovado protagonismo que adquiere el concepto en el siglo XVIII, desde Thomasius y Wolff hasta A. Smith y Kant (cf. esp. p. 254-286). Se afirma frecuentemente, no sin razón, que el concepto de "conciencia moral[G]", en su formación y su desarrollo histórico, revela la decisiva influencia del pensamiento cristiano. No menos cierto es, sin embargo, que las fuentes literarias griegas, desde Homero en adelante, dan claro testimonio del reconocimiento de buena parte de las funciones asociadas habitualmente con la "conciencia moral[G]". Para una instructiva discusión de las fuentes más relevantes, con especial atención al caso de los tres grandes autores clásicos, Esquilo, Sófocles y Eurípides, véase Class (1964).

lleva a cabo, desde la perspectiva propia de la primera persona, el razonamiento específicamente moral, en sus diversas posibles formas y en sus diversos tramos de ejecución. Ahora bien, en la medida en que se trata de diversas formas o funciones de la "conciencia moral", en el sentido más amplio e indiferenciado de la expresión, el anclaje en la perspectiva de la primera persona va acompañado aquí, necesariamente, por una cierta inflexión autorreferencial.[4] En efecto, esta última está presente en todos los tramos del esquema, cuando se trata precisamente de diversas formas o funciones de la "conciencia moral". Pero adquiere su carácter más acusado y expreso, allí donde se trata del enjuiciamiento de acciones y situaciones particulares, en conexión con intenciones particulares, vale decir, allí donde se trata de la función específica que desempeña la "conciencia moral^{G}". Esto explica, al menos, en alguna medida, por qué la "conciencia moral^{mB}", aunque anclada en la primera persona y dotada de una inflexión autorreferencial siquiera latente, puede verse predominantemente como una forma de "conciencia de algo", mientras que la "conciencia moral^{G}" constituye, a todas luces, una peculiar forma de "conciencia de sí", es decir, de "autoconciencia", dotada de un alcance irreductiblemente práctico-moral y, además, como se verá, de un carácter esencialmente ejecutivo, y no meramente constatativo.

Desde el punto de vista terminológico y conceptual, hay que contar aquí, pues, con diversos contrastes que marcan distinciones fundamentales, aunque en ocasiones de alcance sólo tendencial, dentro del vastísimo campo de fenómenos vinculados con la noción de "conciencia" (*Bewußtsein*), en su sentido más amplio y más general. Por una parte, se tiene la distinción entre los modos o las funciones de carácter teórico-constatativo y de carácter práctico o bien práctico-moral de la "conciencia". Por otra parte, hay que distinguir entre la "conciencia" (*Bewußtsein*), en el sentido de la "conciencia de algo", y la "autoconciencia" o "conciencia de sí" (*Selbstbewußtsein*), cada una de ellas, a su vez, con sus diversos posibles modos o funciones, los cuales presentan siempre o casi siempre un

---

[4] Para un argumento destinado a mostrar que también el acceso originario a los principios primeros de la moralidad, tal como éstos quedan expresados en los mandatos morales fundamentales, alberga en sí un componente autorreferencial ineliminable me permito remitir al tratamiento en Vigo (2010a).

carácter combinado. En efecto, hay buenas razones para sostener tanto que toda "conciencia de algo" contiene necesariamente momentos o aspectos de carácter autorreferencial, como también, viceversa, que toda forma de "autoconciencia" o "conciencia de sí" involucra siempre, de uno u otro modo, determinados contenidos a los cuales queda referida, o bien, cuando menos, determinados contenidos sobre los cuales ella misma se encuentra, por así decir, encabalgada. Por último, dentro del ámbito específico de la "conciencia moral", en el sentido más amplio e indiferenciado de la expresión, hay que contar con la distinción entre "conciencia moral^{mB}" y "conciencia moral^{G}".

En lo que concierne específicamente a la "conciencia moral^{G}", que es el tema central que aquí nos ocupa, hay que decir que el tratamiento kantiano exhibe un conjunto de peculiaridades que explican tanto su indudable interés como también las no pocas dificultades que presenta. Como se verá, Kant tuvo perfectamente claro, desde un comienzo, que la "conciencia moral^{G}" constituye una forma peculiarísima de "autoconciencia" o "conciencia de sí", cuya singularidad plantea un serio desafío a la reflexión filosófica encaminada a esclarecer su estructura y sus funciones. Sin embargo, los intentos de elucidación llevados a cabo por Kant, reiterados a lo largo de un período de más de veinte años, no dieron lugar a un tratamiento específico unitario, sino que se encuentran dispersos en textos de diferentes épocas, destinados al tratamiento de una temática mucho más amplia. Por otra parte, esos reiterados intentos dejan ver, en diversos aspectos, una importante evolución, que conduce finalmente a una posición altamente elaborada, la cual guarda estrecha relación con motivos centrales de la concepción filosófica desarrollada en los principales escritos del período crítico.

Un primer tratamiento de las formas o funciones de la "conciencia moral^{G}", el único puede considerarse suficientemente específico y bastante detallado, se encuentra en la importante lección sobre filosofía moral de 1774-1775 (cf. *VM*). La lección no representa, sin embargo, la posición final de Kant sobre el asunto. Ésta se encuentra reflejada, más bien, en el escrito sobre la religión de 1793 (cf. *Religion*) y en la doctrina de la virtud de 1797 (cf. *Tugendlehre)*, y viene precedida por un largo y complejo desarrollo, cuyo inicio puede rastrearse, en lo que concierne a la elaboración de sus presupuestos sistemáticos, incluso hasta el escrito sobre la fundamentación de la moralidad de 1785, que inaugura el trata-

miento de la esfera de moralidad en el período crítico (cf. *Grundlegung*).[5] En *VM* Kant lleva a cabo su exposición a modo de comentario de la ética de A. G. Baumgarten. En la exposición llevada a cabo en la lección se encuentran ya, por cierto, algunos de los puntos de partida de la concepción elaborada posteriormente, pero se echa todavía notoriamente en falta el encuadramiento sistemático que caracteriza el enfoque propio del período crítico. En efecto, no aparece todavía la conexión sistemática con una concepción general de las facultades racionales y tampoco, en particular, con una concepción diferenciada de las funciones de la "facultad del juicio" (*Urteilskraft*). Como se sabe, es una concepción de este tipo la que provee el marco sistemático específico en el cual se inscribe la posición elaborada por Kant en las últimas obras del período crítico. Sin embargo, antes de la tercera crítica, publicada en 1790 (cf. *KU*), Kant no había llevado a cabo un intento de tratamiento sistemático de las funciones de la facultad del juicio, a lo que, para hacer las cosas más complicadas aún, se añade el hecho de que dicha obra tampoco reúne todo lo que Kant tiene para decir acerca de las funciones de esa peculiar facultad, de crucial importancia dentro de su concepción de conjunto. En efecto, para tener un cuadro más completo sobre la variedad de las funciones de la facultad del juicio, en sus diversos ámbitos de despliegue, hay que agre-

---

[5] Un intento de reconstrucción sistemática de la concepción kantiana de la "conciencia moral*G*", en su forma final de 1797, se encuentra en Heubült (1980). Por su enjundia, la monografía constituye un punto de referencia obligado, a pesar de que algunas de las tesis defendidas por el autor poseen un carácter altamente constructivo. Una reconstrucción unitaria de la concepción kantiana, que dedica especial atención también a los fallos y errores vinculados con la operación de la "conciencia moral*G*", se encuentra en Kazim (2017). Para una exposición de conjunto en nuestra lengua, puede consultarse Bilbeny (1994), quien, sin embargo, no considera todos los textos relevantes ni discute los problemas específicos que plantean tanto el desarrollo evolutivo como el peculiar enmarcamiento sistemático de la concepción elaborada por Kant. Una amplia discusión del tratamiento maduro de la "conciencia moral*G*", desde el punto de vista de las funciones reflexivas de la facultad del juicio, se encuentra en Torralba (2009) p. 382-422. Para una discusión de las metáforas fundamentales a partir de las cuales se orienta el tratamiento kantiano de las funciones de la "conciencia moral*G*", puede verse Tomasi (1999), una obra que proporciona toda una gama de indicaciones esclarecedoras, que iluminan aspectos relevantes del contexto histórico y sistemático en el que se inscribe la concepción kantiana. Una muy buena discusión de conjunto del empleo de la metafórica jurídica en el pensamiento de Kant, con especial atención a la figura del "tribunal de la razón", se encuentra ahora en Møller (2020). Para la "conciencia moral*G*" como "tribunal práctico interior", véase esp. cap. 6.

gar a lo que contiene *KU*, cuando menos, también todo lo expuesto en los lugares relevantes de la primera crítica, de 1781 (cf. *KrV*, segunda edición de 1787), y la segunda crítica, de 1788 (cf. *KpV*). Contra lo que pudiera suponerse a primera vista, el material relevante disponible en ambas obras es bastante amplio y muy variado. Por su parte, el tratamiento de la "conciencia moral[G]" en las obras del período crítico presenta, como se dijo ya, un carácter mucho más episódico. En *Grundlegung* sólo se la menciona en un par de ocasiones, de modo meramente circunstancial (cf. p. 404, 422). Del mismo modo, en *KpV* se encuentra una única mención, que destaca, sin embargo, el carácter peculiarísimo de la "conciencia moral[G]", al caracterizarla como "esa maravillosa facultad <presente> en nosotros" (*dieses wundersame Vermögen in uns*) (cf. p. 98). Es, como se ha dicho ya, en *Religion* y *Tugendlehre* donde se encuentran los desarrollos específicos más importantes, los cuales, sin embargo, se apoyan en presupuestos sistemáticos elaborados en obras que no abordan el tema de modo específico.

En lo que sigue me limitaré a comentar los textos principales contenidos en *VM*, *Religion* y *Tugendlehre*, sin otra pretensión que la de ofrecer una interpretación que pueda servir como introducción a los aspectos fundamentales de la concepción elaborada por Kant. En dicha interpretación asumo que, aunque sujeta a una significativa evolución, la concepción kantiana presenta un desarrollo internamente consistente, que da lugar finalmente a un encuadramiento sistemático preciso. En tal sentido, y contra lo que se sugiere en ocasiones, creo posible sostener que la falta de un tratamiento sistemático conexo no debe verse aquí como el síntoma de lo que sería una falta de claridad final sobre el lugar de inserción de la "conciencia moral[G]" en el marco más amplio provisto por una concepción de conjunto acerca de las diversas funciones y los diversos ámbitos de despliegue de la facultad del juicio.

2. El análisis de la "conciencia moral[G]" en VM

a) Observaciones preliminares

El texto de *VM* contiene una versión de la lección sobre filosofía moral que, con las variantes del caso, Kant reiteró muchas veces a lo largo de

los años, desde 1764 en adelante y hasta comienzos de la década de 1790.[6] Como se sabe, Kant basaba dichas lecciones en el comentario a dos obras de Baumgarten: *Ethica philosophica*, publicada originalmente en 1740 y reeditada en 1751 y 1763 (cf. *EPh*), por un lado, e *Initia philosophiae practicae primae*, publicada en 1760 (cf. *IPhP*), por el otro. La división del contenido de la lección sigue, pues, el orden de la exposición realizada por Baumgarten.[7]

Así, la obra está dividida en dos partes. La primera está dedicada al tratamiento de nociones básicas del ámbito de la moralidad (*Sittlichkeit*), en general, tales como las de obligación (*obligatio*), obligación u obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) e imputación (*imputatio*, *Zurechnung*). En la medida en que son consideradas en sus diferentes posibles sentidos o modos (*vgr.*

---

[6] Para los detalles relativos a la lección, el manuscrito y la edición del texto, véase el epílogo (*Nachwort*) de W. Stark en *VM* p. 371-407. Stark sugiere que la lección cuyo contenido refleja el manuscrito de J. S. Kaehler, datado en el semestre de verano de 1777 y empleado como base para la nueva edición crítica, pudo haber sido dictada en el semestre de invierno 1774-1775 o incluso ya en el semestre de invierno 1773-1774, aunque esto último resulta menos probable (cf. p. 402 ss.). La edición preparada por Stark reemplaza la de Menzer de 1924, basada en una colación de tres manuscritos diferentes (cf. *VE*), y la de G. Lehmann de 1974, que, aunque medio siglo posterior, pasa por ser menos confiable que la de Menzer (cf. *Moralphilosophie Collins*). De la edición de Lehmann contamos, sin embargo, con una buena traducción española debida a R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero, quienes consultan también la edición de Menzer y realizan sus propias anotaciones críticas (cf. Rodríguez Aramayo – Roldán Panadero [1988]). Como complemento al tratamiento de la "conciencia moral[G]" en *VM* se puede consultar con provecho también los pasajes relevantes contenidos en *Praktische Philosophie Powalski*, una lección que data más o menos de la misma época, en la cual la referencia a las funciones de la "conciencia moral[G]" aparece estrechamente conectada con la discusión del mandato del autoconocimiento o conocimiento de sí (*Selbsterkenntnis*) (cf. esp. p. 161 s., 194-201). La conexión atisbada aquí juega posteriormente, como se verá, un papel central también en el tratamiento de *Tugendlehre*. Sin embargo, como precedente inmediato de la concepción presentada en *Tugendlehre* hay que indicar, más bien, el tratamiento contenido en *MdS Vigilantius* (cf. esp. §§ 60-63, p. 572-576, y §§ 78-85, p. 613-620). Una muy informativa discusión del análisis kantiano de la "conciencia moral[G]" en las lecciones sobre moral se encuentra en Lehmann (1974).

[7] Para una tabla de correspondencias detallada, véase la presentación de W. Stark en *VM* p. 415 ss. Para una buena presentación de conjunto de la ética de Baumgarten, a modo de comentario y con un ojo puesto en su influencia sobre Kant, véase Osawa (2014), quien marca acertadamente tanto los aspectos de continuidad como aquellos que dan cuenta de la transformación, en ocasiones, radical, operada por la recepción kantiana. Agradezco al Dr. Toshiro Osawa haberme facilitado generosamente el acceso a su muy valiosa monografía, que permanece todavía inédita.

jurídico y moral, externo e interno), tales nociones forman parte del ámbito de competencia de lo que Baumgarten y Kant, siguiendo a C. Wolff, denominan una "filosofía práctica universal" (*philosophia practica universalis*) (cf. *VM* p. 3-103). La segunda parte, mucho más extensa, comprende todo lo que pertenece propiamente al desarrollo de la "ética filosófica", en el sentido que Baumgarten da al término (cf. p. 105-368). Como Kant explica en la introducción (cf. p. 105-114), a diferencia de la jurisprudencia (*Jurisprudenz*), la ética (*Ethik*) no se limita a considerar qué acción es externamente correcta o lícita (*recht*). Atiende, más bien, a la "bondad interna" (*innere Bonität*) de la acción, en conexión con la disposición moral de fondo (*Gesinnung*) del agente, en la medida en que exige que dicha bondad interna provea al mismo tiempo el fundamento motivacional (*Bewegungsgrund*) de la acción, pues, sólo allí donde esta condición se cumple, puede la propia disposición moral de fondo del agente poseer ella misma una "bondad interna" (*innere Bonität der Gesinnung*) (cf. p. 105). La mera conformidad exterior de la acción con la norma no basta, pues, para garantizar su genuina "rectitud ética" (*rectitudo ethica*) (cf. p. 106). De lo que se trata aquí es, pues, del tipo específico de necesidad (*Notwendigkeit*) y obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) que aparece intrínsecamente conectado con el valor propiamente moral de las acciones, actitudes, intenciones, etc., es decir, con su "bondad interna".[8] Sobre esta base, y siguiendo los lineamientos de una larguísima tradición de cuño iusnaturalista, que a través de Wolff y la Escolástica remonta hasta Cicerón, el tratamiento del contenido nuclear de la ética toma aquí la forma de una teoría de los "deberes" (*officia*, *Pflichten*), articulada en dos partes, a saber: una parte general, que opera con la distinción entre "deberes frente a uno mismo" (*officia erga te ipsum*, *Pflichten gegen sich selbst*) y "deberes frente a otros seres humanos" (*officia erga alia*, donde el neutro *alia* no debe hacer pensar que se tiene en vista "cosas", *Pflichten gegen andere Menschen*) (cf. p.115-278), y una parte especial, que opera con la distinción entre "deberes referidos al alma" (*respectu animae*) y "deberes referidos al cuerpo" (*respectu corporis*), y en

---

[8] En lo esencial, la división del contenido basada en la distinción entre el ámbito más amplio de la "filosofía práctica universal", por un lado, y, por el otro, el ámbito de las formas específicas de obligatoriedad. correspondientes al derecho y la ética, respectivamente, provee el marco general de tratamiento al que sigue ateniéndose Kant posteriormente también en *MdS*. Para algunas observaciones adicionales a este respecto, véase abajo Estudio 3.

la cual se considera aquellos "deberes especiales" que en el tratamiento de Baumgarten, que Kant comenta de modo muy sumario y con ocasionales notas de distancia, hacen referencia a diferencias de edad, sexo, clase social, etc. (cf. p. 349-368).

Más claro aún, y sistemáticamente más relevante, es el distanciamiento de Kant respecto del lugar que asigna Baumgarten al tratamiento de la "religión" (*religio*), entendida en el sentido de "religión natural" (*natürliche Religion*). En efecto, Baumgarten sitúa dicho tratamiento al comienzo de la parte general de la teoría de los deberes, antes de la discusión de los dos tipos fundamentales de deberes, es decir, deberes frente a sí mismo y deberes frente a los demás. En su comentario, Kant mantiene esa ubicación y considera de modo bastante detallado el tratamiento de Baumgarten (cf. p. 115-168). Pero hace notar, desde el comienzo mismo, que el orden de tratamiento propuesto por Baumgarten es inadecuado: en la medida en que la religión natural no constituye una regla de la moralidad (*keine Regel der Moralität*), no debería ser tratada al comienzo, como si se tratara de un fundamento de la moralidad misma, sino, más bien, al final, puesto que se trata de su "sello" o "broche" (*das Siegel*), en la medida en que concierne a la posible realización de la "perfección moral" (*sittliche Vollkommenheit*). Es, pues, la religión la que presupone la moralidad, y no viceversa, justamente en la medida en que aquella no es otra cosa que la aplicación de la moralidad por referencia a Dios (*auf Gott angewandt*). En tal sentido, señala Kant, lo que constituye la religión es la conjunción de moralidad y teología, de modo tal que no hay genuina religión sin moralidad (cf. p. 114). Como se ve, en los tiempos de la lección Kant ya ha asumido la tesis según la cual la religión no puede ser convertida en el fundamento de la moralidad, aunque parece admitir todavía que forma parte inexcusable de la motivación propiamente moral. Basada en la distinción entre el principio de enjuiciamiento de la moralidad (*principium diiudicationis*) y su principio de ejecución (*principium executionis*), la posición de Kant vincula, en este momento del desarrollo de su concepción, las ideas de Dios y la inmortalidad del alma con el principio de ejecución y las convierte, de este modo, en motores de la moralidad. Como se sabe, tal posición parece vigente incluso hasta el tratamiento del "Canon" de *KrV*. Pero posteriormente, sobre todo a partir de la elaboración de la concepción de los "Postulados de la razón pura práctica" de *KpV*, es abandonada, en favor de una diferente, que convierte al propio principio de la mo-

ralidad en motor de las acciones dotadas de valor moral intrínseco. En todo caso, este punto puede ser dejado aquí de lado, porque no afecta de modo inmediato al tema que nos ocupa.

En lo que concierne concretamente a la "conciencia moral[G]", el tratamiento de Kant, siguiendo a Baumgarten, queda incluido en la parte dedicada a los deberes frente a uno mismo (cf. p. 188-197). Más precisamente, aparece inmediatamente a continuación del tratamiento del deber del justo aprecio hacia uno mismo (*Selbstschätzung*) (cf. p. 184-188) y antes del del deber del amor a sí mismo (*Selbstliebe, Eigenliebe*), en su sentido genuinamente moral, opuesto al egoísmo (cf. p. 198-202). En el tratamiento kantiano, la función de la "conciencia moral[G]" está conectada estructuralmente con la necesidad de dar cumplimiento a un cierto deber, y ello, en la medida en que el autoenjuiciamiento ante la propia conciencia, en el sentido de la "conciencia moral[G]", debe verse como un mandato constitutivo de la moralidad, dentro del ámbito de lo que concierne al recto modo de trato consigo mismo. En la versión final de la teoría kantiana de la virtud, tal como aparece expuesta en *Tugendlehre*, la referencia a la "conciencia moral[G]" y su función de autoenjuiciamiento aparece conectada, como se verá, con el deber del autoconocimiento (*Selbsterkenntnis*). En lo que sigue consideraré sucintamente el modo en el que Kant analiza en *VM* el carácter y las funciones de la "conciencia moral[G]". Para facilitar el seguimiento, dividiré el tratamiento en unos pocos apartados fundamentales.

b) La "conciencia moral[G]" como "instinto" o "impulso"

Un primer punto a destacar viene dado por la caracterización de la "conciencia moral[G]" como un "instinto" (*Instinkt*) o un "impulso" (*Trieb, Antrieb*), por oposición a lo que sería una mera "facultad" (*Vermögen*) (cf. *VM* p. 188 s.). Dicha caracterización no está presente en Baumgarten, quien se refiere a la "conciencia moral[G]", por el contrario, como una facultad (*facultas*) (cf. *EPh* § 175), de modo que con la introducción de la noción de instinto / impulso Kant está aquí, al mismo tiempo, corrigiendo la posición del autor comentado. No se sabe con certeza cuál puede ser la fuente en la que se inspira este peculiar empleo kantiano de la noción de instinto / impulso. G. Lehmann menciona a Crusius, quien elabora una teoría de la "conciencia moral[G]" como un "impulso" presente

en nosotros a reconocer la ley divina y emplea incluso la expresión "impulso de la conciencia moral[G]" (*Gewissenstrieb*) (cf. *Anweisung* § 137 p. 166 s). En cualquier caso, Lehmann considera más probable que la fuente de Kant se halle en Rousseau, que pone en boca del vicario de Saboya una invocación a la conciencia como "instinto divino" (*instinct divin*) y "voz celeste e inmortal" (*immortelle et céleste voix*), que juzga infaliblemente sobre el bien y el mal y hace así a los hombres semejantes a Dios (cf. *Émile* IV p. 600 s.).[9]

Como quiera que sea, el recurso kantiano a la noción de instinto / impulso responde a razones sistemáticas claramente identificables. Éstas se vinculan, sobre todo, con la intención de enfatizar el hecho de que, en su activación y su función, la "conciencia moral[G]" no queda sujeta a nuestro arbitrio, a diferencia de lo que ocurre en el caso de aquellas "facultades" que merecen propiamente el nombre de tales: si fuera una facultad que quedara sujeta a nuestro arbitrio (*ein willkürliches Vermögen*), explica Kant, no se comprendería cómo podría constituir, al mismo tiempo, un tribunal (*Gerichtshof*) dotado del poder (*Macht*) necesario para obligarnos (*zwingen*) a juzgar (*urteilen*) y someter a juicio (*richten*), de modo no arbitrario (*unwillkürlich*), nuestras propias acciones, de modo tal de absolvernos (*lossprechen*) o condenarnos (*verdammen*) a nosotros mismos en nuestro fuero interno (*innerlich*) (cf. *VM* p. 101 s.; véase también p. 188 s.). En el caso de la "conciencia moral[G]" se trata, pues, de un instinto / impulso natural (*natürlich*), que puede ser cultivado o no, y que en ocasiones puede resultar debilitado (*geschwächt*) por causa de la falta de cultivo y el estado de abandono de nuestras ideas (*durch Verwilderung der Vorstellungen*), pero que, contra lo que opinan algunos, jamás podría proceder de la educación (*Erziehung*), sino que está siempre ya (*schon*) presente en nosotros (*in uns*), por naturaleza (*von Natur*) (cf. *Praktische Philosophie Powalski* p. 196).[10]

---

[9] Véase Lehmann (1974) p. 33.

[10] Wood (2008) p. 184 ha sugerido que la caracterización de la "conciencia moral[G]" como un instinto/impulso apuntaría a subrayar la peculiar función motivacional que ella cumple, en cuanto aparece asociada con el ámbito del sentimiento (*Gefühl*), de un modo comparable a lo que ocurre en el caso del respeto (*Achtung*). Knappik – Mayr (2013) p. 330 s., de quienes tomo la cita de Wood, señalan con acierto que difícilmente pueda ser ésa la intención del uso kantiano de la noción de instinto / impulso en las lecciones de la década de 1770, aunque la conexión con el ámbito del sentimiento y el paralelismo con el tratamiento del respeto sean centrales en la concepción que Kant presentará posteriormente en *Tugendlehre*, también en lo que concierne específicamente a la función motiva-

En este mismo sentido, en el tratamiento de *VM* Kant denomina a la "conciencia moral^G^" un "instinto / impulso natural" (*natürlicher Antrieb*) (cf. p. 189). Más concretamente, se trata, como se dijo ya, de un instinto / impulso de "someterse a juicio a sí mismo según leyes morales" (*sich selbst nach moralischen Gesetzen zu richten*) (cf. p. 188; véase también *Praktische Philosophie Powalski* p. 196). Para entender el alcance de esta caracterización, hay que atender a la diferencia que Kant establece entre el mero "juzgar" (*urteilen*) o "enjuiciar" (*beurteilen*), en el sentido de "formarse un juicio sobre algo" o "evaluarlo", por un lado, y el "someter a juicio", en el sentido de "someter a (una suerte de) proceso judicial" (*richten*), del cual se sigue una sentencia vinculante que debe ser acatada y cumplida en sus efectos, por el otro.[11] En el caso concreto del análisis de la función de la "conciencia moral^G^", Kant combina la mencionada distinción con la distinción ya señalada entre lo que sería una mera facultad de uso voluntario, por un lado, y un instinto / impulso no sujeto a arbitrio, por el otro. Así, tenemos la facultad de enjuiciarnos (*beurteilen*) a nosotros mismos según leyes morales y podemos valernos de ella a placer (*nach Belie-*

---

cional. Personalmente, concuerdo con este diagnóstico. En tal sentido, me permito añadir que la conexión con el ámbito del sentimiento sólo adquiere un protagonismo central, como se verá más abajo, cuando Kant, habiendo dejado de lado la noción de instinto / impulso, retoma la caracterización de la "conciencia moral^G^" como una cierta facultad, más precisamente, como una forma peculiar de la facultad del juicio. Esto no puede sorprender demasiado, si se tiene en cuenta que la concepción tardía de Kant acerca de las funciones de la facultad del juicio pone en el centro mismo de la mira la conexión entre reflexión y sentimiento. La conexión con el ámbito del sentir no aparece, en cambio, en el primer plano, mientras Kant cree poder operar todavía con la noción de instinto / impulso. Es Fichte quien, al parecer, pudo atar aquí todos los cabos sueltos, ya que en su decidida radicalización de la posición alcanzada por Kant no sólo parte expresamente de la conexión entre facultad del juicio y sentimiento, sino que, además, recupera expresamente la noción de instinto / impulso. En efecto, Fichte introduce la noción de "instinto / impulso moral" (*moralischer Trieb*), en conexión directa con su análisis de las exigencias incondicionadas que emanan de la "conciencia moral^G^" (cf. Cf. *Sittenlehre* § 15, IV, p. 162 s. = *GA* I/5 p. 154 s.). Para una discusión más amplia de la posición de Fichte, me permito remitir al tratamiento en Vigo (2011a).

[11] Para comprender mejor el alcance de la contraposición, conviene tener en cuenta que la expresión alemana *richten* tiene el sentido básico de "dirigir", "enviar (poner) en un cierta dirección", "enderezar". El juez no se limita a enjuiciar, en el sentido de formarse un juicio sobre el caso en el que entiende, sino que, además, da sentencia de modo vinculante y, de ese modo, (re)introduce un cierto orden en las cosas sobre las que juzga, precisamente, en la medida en que su sentencia tiene determinados efectos, tanto allí donde absuelve como allí donde condena.

ben) (cf. *VM* p. 189), no en el sentido de determinar caprichosamente el resultado de tal evaluación, sino, más bien, en el de poder decidir libremente en cada caso si hemos o no de llevarla a cabo. En cambio, la "conciencia moral^G" se nos presenta como una suerte de "poder impulsivo" (*treibende Gewalt*) que nos fuerza a comparecer ante la silla judicial (*vor den Richterstuhl*), incluso contra nuestra voluntad (*wider unseren Willen*), para dar cuenta de la legitimidad (*Rechtmässigkeit*) o ilegitimidad (*Unrechtmässigkeit*) de nuestras acciones. En este caso, no se trata, pues, ni de una mera facultad (*Vermögen*) ni de un mero enjuiciamiento (*Beurteilung*), sino de una suerte de proceso judicial: el juez (*Richter*) no se limita a juzgar con validez (*valide urteilen*), sino que puede hacer que su juicio conforme a la ley tenga ejecución (*Ausführung*). Su juicio (*Urteil*) no sólo es jurídicamente valido (*rechtskräftig*), sino que su sentencia, además, castiga (*strafen*) o absuelve (*lossprechen*) (cf. p. 189).

c) La "conciencia moral^G" y su mero "análogo" técnico-prudencial

Ya en el tratamiento de *VM* Kant se preocupa por trazar una clara línea divisoria entre el plano correspondiente a la reflexión de carácter estrictamente moral, por un lado, y el correspondiente a diversas formas del razonamiento técnico o prudencial, que, en la medida en que dan lugar a ciertas formas de autoenjuiciamiento y autorreproche, suelen confundirse con aquélla (cf. p. 190). Se trata, como nadie ignora, de una preocupación que juega un papel central también en los escritos del período crítico, como lo muestra el énfasis puesto en el carácter absolutamente incondicionado de las exigencias morales, que toman la forma de imperativos categóricos, frente a las exigencias de tipo técnico o prudencial, que sólo pueden dar lugar a diversos tipos de imperativos hipotéticos (cf. esp. *Grundlegung* p. 413 ss.).

En el tratamiento de *VM*, el punto de partida para el contraste que Kant intenta establecer viene dado, justamente, por la existencia de fenómenos de autoevaluación y autoenjuiciamiento, ya sea en términos de autoelogio o bien autorreproche, que, contra lo que pudiera parecer a primera vista, no responden a motivos de naturaleza moral, sino, más bien, a consideraciones de carácter puramente técnico, estratégico o prudencial. En estos casos, el autoelogio y el autorreproche se rigen por las reglas de la astucia (*Regel der Klugheit*), y no por los principios de la morali-

dad. Lo que se tiene aquí es, por tanto, un mero "análogo" de la "conciencia moral[G]" (*Analogon des Gewissens*), que carece, como tal, del rasgo fundamental que distingue a esta última, a saber: el alcance irreductiblemente moral, y ajeno a todo otro tipo de consideración, del autoenjuiciamiento que posibilita. Kant explica el punto por medio del ejemplo de un delincuente que espera ser ajusticiado: éste puede reprocharse, del modo más amargo, el haber sido tan poco cuidadoso o astuto en sus acciones como para haber podido ser descubierto, pero tal autorreproche no reviste un carácter moral, en la medida en que a través de él el criminal no se distancia de sus propias intenciones criminales. De modo semejante, el peculiar tipo de arrepentimiento (*Reue*) que se presenta con frecuencia en el lecho mortuorio a menudo no pasa de ser un mero reproche de falta de astucia y, por lo mismo, no constituye expresión de genuino autodistanciamiento, en el sentido de la toma de distancia respecto de lo que se reconoce un comportamiento contrario a los principios de la moralidad (cf. p. 190). Tal tipo de autorreproche tampoco alcanza verdaderamente el nivel propio de la moralidad allí donde responde al temor frente a lo que se cree pudiera ser un castigo ulterior, en razón del juicio divino. En todos estos casos, lo que se tiene son, pues, meros "reproches de la astucia" (*Vorwürfe der Klugheit*) (cf. p. 191). El carácter propio de la moralidad aparece tan sólo allí, donde el autorreproche y el autodistanciamiento se fundan en el rechazo y la repugnancia (*verabscheuen*) frente a los propios vicios (*Laster*): sólo de quien siente (*fühlt*) la repugnancia (*Verabscheulichkeit*) de un hecho, sin importar sus consecuencias, puede decirse propiamente que "tiene conciencia", en el sentido específico que remite al tipo de enjuiciamiento que hace posible la "conciencia moral[G]" (cf. p. 190 s.)

Desde el punto de vista que atiende al problema vinculado con la estructura de la conciencia errónea y la posibilidad de la genuina autotransparencia, lo que el contraste entre la conciencia, en el genuino sentido práctico-moral, y su mero análogo técnico-prudencial permite ilustrar de modo especialmente nítido es el hecho de que no todo fenómeno de autodistanciamiento facilita una genuina transparencia sobre las propias acciones, pues ésta, para ser tal, debe alcanzar también al plano de sus motivaciones últimas, y no quedar restringida al plano de la mera articulación técnica de medios a fines. Como ya lo vio claramente Platón (cf. *Gorgias* 466a-468e), en situación de autoengaño del agente respecto de su

propio bien real, la competencia técnico-prudencial para llevar a cabo sus propósitos se transforma ella misma en vehículo del autoengaño, en la transición que va desde el plano de los fines al de los medios, a través de una suerte de difusión de dicho autoengaño que se monta sobre la estructura causal subyacente: si el agente considera erróneamente algo como bueno y, sobre esa base, lo toma como un fin deseado al que ha de encaminar sus acciones, tanto la averiguación de los medios conducentes a dicho fin como su posterior implementación quedan sujetas al mismo error de evaluación, en la medida en que presuponen la referencia a aquello que, considerado como bueno, provee el fin al que apuntan los procesos deliberativos y las acciones resultantes. En efecto, si X, considerado como bueno (deseable), es tomado como fin, y si Z se revela en la deliberación como causalmente conducente a X, es decir, como medio idóneo para alcanzar X, entonces Z necesariamente será considerado también como bueno (deseable), al menos, en la medida en que puede ser tomado como medio para alcanzar X.[12] Los "reproches de la astucia" que Kant pone como ejemplo en su tratamiento del "análogo" técnico-prudencial de la "conciencia moral*G*" no constituyen expresiones de modos radicales de autodistanciamiento, fundados en el autoenjuiciamiento por referencia a las exigencias derivadas de los principios de la moralidad, sino que su alcance autocrítico queda limitado exclusivamente al plano que concierne a la deliberación relativa a los medios más idóneos y los caminos más seguros para alcanzar determinados fines, que se consideran deseables por razones que o bien no tienen nada que ver con la esfera de la moralidad o bien no podrían superar la prueba de un examen crítico en el cual se echara mano de pautas de enjuiciamiento que hacen referencia a exigencias estrictamente morales. Bajo tales condiciones, el autoenjuicimiento y la autocrítica no dan lugar a un verdadero autodistanciamiento y, con ello, tampoco abren la posibilidad de una genuina transparencia del agente sobre sí mismo. Por el contrario, el agente que se autorreprocha con arreglo a lo que prescriben meras reglas de la astucia puede estar, en la misma medida en que autorreprocha, tanto más in-

---

[12] Para el desarrollo de este punto, me permito remitir a la discusión en Vigo (2007), donde se llama la atención también sobre la correspondencia de las estructuras teleológicas y causales avistadas por Platón con las que tiene en la mira también Kant en su concepción de los imperativos hipotéticos.

conmoviblemente instalado en una identificación sin fisuras consigo mismo, bajo la forma de una conciencia errónea de sí, fundada en una inadecuada representación de su propio bien real.

d) La función judicial de la "conciencia moral[G]"

Ahora bien, la astucia nos reprocha (*macht uns Vorwürfe*), mientras que la "conciencia moral[G]", explica Kant, además, nos acusa (*klagt uns an*) (cf. p. 191). Aquí aparece el énfasis que Kant pone en el carácter propiamente "judicial" de la función que desempeña "conciencia moral[G]". De ello se siguen algunas consecuencias fundamentales. En primer lugar, Kant enfatiza que la acusación (*Anklage*) de la conciencia no está sujeta a nuestra voluntad (*Wille*) y, por lo mismo, tampoco puede ser simplemente rechazada. El rechazo de la acusación y de los remordimientos no es prueba de fortaleza de alma, sino, más bien, de vileza o perversidad (*Ruchlosigkeit*), o bien de lo que, en sede teológica, se conoce como la "ofuscación" (*Verstockung*) de la "conciencia moral[G]" (cf. p. 191 s.). Por otra parte, quien se opone a la sentencia de la "conciencia moral[G]", como quien se opone a la sentencia de un juez, adquiere el carácter de "rebelde" (*Rebell*), incurre en rebelión, a lo que se añade el hecho, para reforzar aún más el paralelismo, de que, al igual que el juez, la "conciencia moral[G]" sólo puede condenar y castigar o bien absolver, pero nunca premiar (*belohnen*) (cf. p. 192). Por último, en el caso de establecer la culpabilidad por una acción moralmente indebida, la sentencia de la "conciencia moral[G]" no se limita simplemente a amonestar, ya que en el *forum humanum* el mero arrepentimiento no es suficiente, sino que se exige, en la medida de lo posible, también la debida reparación: la "culpa" o "deuda" (*Schuld*) no queda satisfecha con el simple arrepentimiento (*Reue, Bereuen*), sino sólo con el correspondiente pago (*Bezahlen*). Esto es algo que deberían tener en cuenta también, y muy especialmente, piensa Kant, los predicadores que dan atención espiritual a los moribundos, pues lo que no resulta aceptable en el *forum humanum* menos aún podría serlo en el *forum divinum* y la experiencia muestra, sin embargo, que, en el lecho mortuorio, rarísima vez, si acaso alguna, los seres humanos piensan en su deber de reparar el daño causado a otros, además de eventualmente lamentarlo y arrepentirse (cf. p. 192 s.).

e) El tribunal de la "conciencia moral[G]"

Con el fin de ilustrar de modo más preciso la función judicial propia de la "conciencia moral[G]", Kant introduce en el tratamiento de *VM* la imagen tradicional del "foro interior" (*forum internum*), un modelo interpretativo del que se vale, de modo continuado, hasta la versión final de su posición de 1797. La imagen del "foro interior" o "tribunal interior" apunta a individualizar los diferentes aspectos que deben ser tomados en cuenta, a la hora de explicar la posibilidad de la peculiar forma de conciencia de sí que representa la "conciencia moral[G]", con arreglo al modo en que ésta lleva a cabo su función específica. En primer lugar, 1) hay en cada uno de nosotros un "acusador" o "fiscal" (*Ankläger*), que encarna o representa una "ley", que, como tal, ya no pertenece a la propia "conciencia moral[G]", sino que reside en la "razón" (*Vernunft*), y cuya corrección (*Richtigkeit*) y pureza (*Reinigkeit*) no podemos negar: se trata de la "ley moral" (*moralisches Gesetz*), que como una "ley santa e intangible" (*als ein heiliges und unanzutastendes Gesetz*) oficia de fundamento (*liegt zum Grunde*) en nosotros, en tanto somos seres humanos (*dem Menschen*). En segundo lugar, 2) hay en nuestro interior un "abogado defensor" (*Advokat*), que encarna el "amor propio" (*Eigenliebe*) y opone todos los reparos que tenga a mano contra la acusación del fiscal, con el fin de desactivar sus reproches. Por último, 3) hay en cada uno de nosotros también un "juez" (*Richter*), que nos absuelve o condena, y que no puede ser engañado (*verblenden*): ciertamente, puede ocurrir en ocasiones que no llevemos a cabo ninguna indagación por medio de la "conciencia moral[G]" (*Gewissensuntersuchung*), pero, allí donde la llevamos a cabo, el juez juzga de modo imparcial (*unparteiisch*) y su juicio cae de ordinario del lado de la verdad, salvo en el caso excepcional de que el agente, por las razones que fuere, posea falsos principios (*falsche principia*) de la moralidad (cf. p. 193). Es cierto, explica Kant, que en situaciones normales se suele prestar más atención al defensor, mientras que la voz del acusador se hace más presente en el lecho de muerte. Pero lo decisivo es que a una "conciencia moral[G]", que pueda valer como "buena" (*gutes Gewissen*), pertenece, ante todo, la pureza de la ley, que es la condición elemental para que el enjuiciamiento (*Beurteilung*) de las acciones pueda tener la debida corrección (*Richtigkeit*). A ello debe añadirse, además, la actitud atenta o vigilante (*wachsam*) del acusador en todas nuestras acciones y, finalmente, también la autoridad (*Autorität*) y la

fuerza (*Stärke*) de la “conciencia moral[G]”, en lo concerniente a la ejecución (*Exekution*, *ausführen*) del juicio conforme a la ley (*Urteil nach dem Gesetz*) (cf. p. 193). Dicho de otro modo: la “conciencia moral[G]” no puede ser meramente especulativa (*bloß spekulativ*), sino que debe contener también principios de la actividad (*principia der Tätigkeit*), en virtud de los cuales posee el prestigio (*Ansehen*) y la fuerza (*Stärke*) necesarios para garantizar la ejecución de su juicio, a través de la correspondiente sentencia (*Ausspruch*) (cf. p. 193 s.).

A la luz de esta presentación, se advierte ya claramente por qué razón Kant caracterizará finalmente la “conciencia moral[G]” como una peculiar forma o función de la facultad del juicio. Todo el vocabulario empleado remite a las actividades del enjuiciamiento (*beurteilen*, *Beurteilung*) y el juicio (*urteilen, Urteil*). Pero, además, la reconstrucción deja en claro, desde un comienzo, que se trata aquí de funciones restringidas al ámbito de la aplicación, y no de funciones propiamente legislativas. Continuando una larga tradición, Kant asume que la “conciencia moral[G]” no puede representar el origen último de las exigencias de la moralidad, el cual ha de buscarse, más bien, en la razón. Lo que la “conciencia moral[G]” hace posible y lleva a cabo no es más que un peculiar tipo de enjuiciamiento de las propias intenciones y acciones particulares por parte del agente individual, a la luz de las exigencias universales de la moralidad y desde la perspectiva propia de la primera persona. Dicho de otro modo: se trata aquí un peculiar tipo de autoenjuiciamiento, a la luz de las exigencias universales de la moralidad, que, como tal, sólo puede tener lugar sobre la base de los correspondientes principios de la moralidad.

f) Falibilidad en el ámbito del autoenjuiciamiento moral

En el tratamiento de *VM*, Kant distingue expresamente entre una “conciencia moral[G]” *errónea* (*irrendes Gewissen*) y una *correcta* o *acertada* (*richtiges Gewissen*), y admite entonces la posibilidad de dos tipos de error a los que eventualmente puede quedar sujeta la “conciencia moral[G]”, a saber: el “error de hecho” (*error facti*) y el “error de ley” (*error legis*). Por otro lado, dichos errores pueden ser “errores culpables” (*errores culpabiles*) o bien “errores no culpables” (*errores inculpabiles*) (cf. p. 194). Como se verá más adelante, en el tratamiento de *Tugendlehre* Kant modifica su posición en este punto y declara expresamente que algo así como una forma errónea

de la "conciencia moral[G]" constituye un imposible (*ein Unding*) (cf. p. 401). Sobre el preciso alcance de esta modificación volveré más abajo. En cualquier caso, en el tratamiento de *VM* Kant se orienta todavía a partir de las distinciones establecidas por Baumgarten (cf. *EPh* § 177), las cuales se inscriben en una larga tradición, dentro de la cual el empleo de la noción de una "conciencia errónea" no parecía plantear dificultades insuperables.

Por su parte, en lo que concierne a los dos tipos de error que Kant menciona, el tratamiento de la "conciencia moral[G]" de *VM* sigue la línea trazada ya en la previa discusión de la noción de imputación (*imputatio, Zurechnung*), donde se distingue, de igual modo, entre la "imputación de hecho" (*imputatio facti*) y la "imputación de ley" (*imputatio legis*) (cf. p. 87 ss.).[13] El punto central del tratamiento de la imputación basado en tal distinción consiste en poner de relieve el hecho de que la imputación de ley (por ejemplo, la imputación de homicidio) sólo puede tener lugar sobre la base de la correspondiente imputación de hecho (por ejemplo, la imputación de muerte es decir, de haber matado a alguien), de modo tal que ambas formas de imputación concurren necesariamente, allí donde se trata del enjuiciamiento moral o jurídico destinado a establecer el mérito (*meritum, Verdienst*) o demérito (*demeritum, Schuld*) de una determinada acción o conducta (cf. p. 88). En cualquier caso, el error no afecta del mismo modo a ambos tipos de imputación. Kant admite que puede haber casos donde la imputabilidad puede quedar afectada o incluso anulada por errores que conciernen tanto a aspectos vinculados con el hecho y sus consecuencias, como también a aspectos vinculados con la ley, al menos, allí donde se trata de la ley positiva. Rechaza, en cambio, enérgica-

---

[13] Para una detallada reconstrucción de conjunto de la teoría kantiana de la imputación en nuestra lengua, véase Sánchez Ostiz (2008) esp. caps. II-IV. Para el tratamiento de la distinción entre "imputación de hecho" e "imputación de ley", véase esp. cap. III, p. 71 ss., 147 ss. La distinción entre "error de hecho" y "error de ley" remonta, en último término, hasta el tratamiento aristotélico de la imputación, en conexión con el caso de las así llamadas "acciones involuntarias por ignorancia". En efecto, Aristóteles distingue aquí entre la "ignorancia particular", referida a las marcas situacionales de la acción, y la "ignorancia en la elección", referida a los principios morales más generales, y señala expresamente que la segunda no puede ser considerada en modo alguno como factor excluyente o atenuante de responsabilidad, pues no es causa de involuntariedad, sino, más bien, de maldad (*mochthería*) (cf. *Ética a Nicómaco* III 2, 1110b18-1111a6). Como se verá enseguida, en el tratamiento de *VM* Kant enfatiza este mismo aspecto, en conexión directa con la discusión de la posibilidad de error en el ámbito de operación de la "conciencia moral[G]".

mente que la imputabilidad pudiera quedar de algún modo afectada o disminuida, allí donde se trata de la ley moral, tal como ésta se emplea en el autoenjuiciamiento que lleva a cabo el "juez interior", es decir, la "conciencia moral[G]". Ciertamente, consideraciones relativas a la inmadurez, a los efectos de ciertas alteraciones del estado de conciencia, al papel motivacional de determinadas tendencias innatas o adquiridas, a la fuerza motivacional de la costumbre y, en general, a la fragilidad humana (*fragilitas humana, infirmitas humana*) pueden contar ocasionalmente como atenuantes del grado de imputabilidad, pero ello sólo allí donde se juzga las acciones de otros hombres, mientras que jamás deben hacerlo, en cambio, en el caso del autoenjuiciamiento moral, tal como se lleva a cabo en foro interno (cf. p. 93-100).

Ahora bien, Kant concede que la "conciencia moral[G]" obliga siempre, incluso allí donde pudiera ser errónea. En efecto, quien obra según su propia "conciencia moral[G]" puede muy bien producir acciones erradas (*fehlerhaft*), si se da el caso de que el juicio de su "conciencia moral[G]" resulta él mismo erróneo. En tal caso, explica Kant, tales acciones erróneas no le pueden ser imputadas simplemente como delitos (*zum Verbrechen*). Sin embargo, en el ámbito correspondiente al juicio de la "conciencia moral[G]", no todo error exime de responsabilidad: los hay culpables y no culpables. En particular, Kant enfatiza que nadie puede estar en error en lo que concierne a la "obligatoriedad natural" (*natürliche Verbindlichkeit*), por la sencilla razón de que las "leyes morales naturales" (*die natürlichen moralischen Gesetze*) no le pueden ser desconocidas a nadie, puesto tienen su asiento en la propia razón del sujeto que puede ser moral o jurídicamente imputado. Por lo mismo, en lo concerniente a tales leyes no puede haber un error que pudiera valer como no culpable, a diferencia de lo que ocurre en el caso de las leyes propias del ordenamiento jurídico positivo (cf. p. 194). Así, ninguna "conciencia moral[G]" *informada*, es decir, aquella que basa su juicio en una norma positiva, sea jurídica o religiosa, puede oponerse a la "conciencia moral[G]" *natural*, es decir, a aquella que basa su juicio en la ley moral natural: la ley positiva (*das positive Gesetz*) no puede contener nada que sea contrario a la ley moral natural (*das natürliche* <sc. *moralische*> *Gesetz*), de modo que nadie, ni la iglesia ni la ley positiva, puede disculpar a aquel que obra en contra de lo que le indica la ley moral natural (cf. p. 194). El recurso al error de la "conciencia moral[G]" no dispensa, pues, de su responsabilidad al agente, por mucho que el error

se pueda cargar eventualmente en la cuenta de aquélla, y ello, por la sencilla razón de que también hay que dar cuenta de los propios errores (cf. p. 194 s.). Éstos, en efecto, sólo pueden contar realmente como errores no culpables bajo condiciones muy determinadas.

g) Naturalidad y sobrenaturalidad de la "conciencia moral[G]"

Como el peculiar tipo de instinto / impulso moral que representa, toda "conciencia moral[G]" es, a juicio de Kant, "natural", de modo que hablar, como hace Baumgarten, de una "conciencia moral[G] natural" (*natürliches Gewissen*), para oponerla probablemente a lo que sería una "conciencia moral[G] revelada" (*geoffenbartes Gewissen*), es redundante y, además, potencialmente confuso (cf. p. 195). Sin embargo, la esencial naturalidad de la "conciencia moral[G]" no impide que la ley moral que le subyace pueda ser considerada, desde el punto de vista que atiende a su origen último, como "sobrenatural" (*übernatürlich*) e incluso como "revelada" (*geoffenbart*). Considerada de este modo, vale decir, en atención a la relación que mantiene con la ley moral que la trasciende y de la cual depende en sus funciones, la "conciencia moral[G]", explica Kant, representa el "tribunal divino en nosotros" (*göttlicher Gerichtshof in uns*), y ello por tres razones diferentes, pero conectadas, a saber: en primer lugar, 1) porque la "conciencia moral[G]" juzga nuestras acciones y nuestras "disposiciones morales" (*Gesinnungen*) según la "santidad" (*Heiligkeit*) y la "pureza" (*Reinigkeit*) propias de la ley moral; además, 2) porque no podemos engañarla, lo que equivale a decir que la "conciencia moral[G]" goza de una peculiarísima inmunidad frente a los diversos dispositivos de autoengaño autoinducido, al menos, en el sentido de que, en virtud de su carácter instintivo / impulsivo, tarde o temprano termina por anunciarse; por lo mismo, 3) porque no somos capaces de escapar de ella de modo definitivo. Por todo esto, la "conciencia moral[G]" puede verse legítimamente como el "representante" (*Stellvertreter*) del "tribunal divino en nosotros" (cf. p. 195).

Por otra parte, puesto que, en definitiva, la "conciencia moral[G]" posee siempre ella misma un carácter natural, no hay lugar tampoco, en rigor, para un pretendido contraste entre lo que sería una "conciencia moral[G] natural" (*conscientia naturalis*), por un lado, y, por el otro, una "conciencia moral[G] artificial" (*conscientia artificialis*), que, como tal, representara un mero resultado de la mediación cultural, más precisamente, una mera "obra

del arte y de la educación" (*ein Werk der Kunst und der Erziehung*), cuya voz se rigiera entonces pura y exclusivamente por la costumbre (*Gewohnheit*). Si se afirma el carácter artificial de la "conciencia moral*G*", se debería asumir, argumenta Kant, que quien no hubiera recibido la correspondiente educación y práctica (*Übung*) debería estar exento también de sus remordimientos (*Gewissensbisse*), cosa que, por cierto, no es el caso (cf. p. 195). Más bien, hay que admitir que, por naturaleza (*von Natur*), tenemos ya (*schon*) una cierta (pre)disposición (*Anlage*),[14] en la cual se apoyan ulteriormente el arte (*Kunst*) y la instrucción (*Unterweisung*) que la llevan a su perfeccionamiento (*Fertigkeit*). Por lo mismo, debemos poseer de antemano el conocimiento del bien y el mal (*Erkenntnis des Guten und Bösen*), si es que la "conciencia moral*G*" ha de poder juzgar nuestros actos (cf. p. 195 s.), pues dicha función judicativa presupone ya, como se vio, la familiaridad con los principios de la moralidad. En tal sentido, a diferencia de lo que ocurre con el entendimiento (*Verstand*), no hay lugar para hablar propiamente de la posibilidad de "cultivar" (*kultivieren*) la "conciencia moral*G*" (cf. p. 196), como si se pudiera, a través de la educación y la habituación, orientarla en una dirección diferente de aquella a la que ella misma apunta naturalmente. En tal medida, la "conciencia moral*G*" sólo puede ser "natural" (cf. p. 196), nunca "artificial".

---

[14] En una muy útil nota al pasaje (cf. *VM* p. 195 n. 127), W. Stark señala que, por su origen, la noción de "(pre)disposición" (*Anlage*) empleada aquí (véase también p. 397, 446) remite al ámbito biológico, al igual que la de "semilla(s)" (*Keim(e)*), empleada anteriormente en un sentido comparable (cf. p. 132: *Keim des Guten*, "semilla del bien"). Para ilustrar el empleo biológico del término, Stark remite un pasaje del ensayo sobre las razas humanas de 1775, donde se establece expresamente la conexión entre "semillas" (*Keime*) y "(pre)disposiciones naturales" (*natürliche Anlagen*) (cf. *RM* p. 434). La referencia a tales "(pre)disposiciones naturales" para la moralidad aparece también en los escritos del período crítico (cf., por ejemplo, *Grundlegung* p. 430: *Anlagen zu größerer Vollkommenheit*; *KpV* p. 163: *moralische Anlage unserer Natur*, citados por Stark). Para el recurso kantiano a la noción de "disposición natural" en la caracterización de "conciencia moral*G*", véase también Tomasi (1999) p. 54-63. Como a nadie escapa, Kant se hace eco aquí de una temática que reconoce una larguísima tradición, que remonta, a través de la escolástica y la patrística, hasta la ética helenística, en particular, la estoica, con su concepción relativa a las así llamadas "semillas (innatas) de las virtudes" (*semina [innata] virtutum*) (cf., por ejemplo, Cicerón, *De finibus* V 19; *Tusculanae Disputationes* III 2). Para la recepción kantiana de algunos de estos motivos, también en conexión con la doctrina de la *oikeíosis*, véase abajo Estudio 7, donde se menciona también buena parte de la literatura especializada más relevante.

h) Temporalidad, transparencia, virtud

Respecto de la vinculación que como órgano de la posible transparencia de la acción, en lo que concierne a su cualidad específicamente moral, la "conciencia moral*G*" mantiene con la estructura temporal de la acción misma, el tratamiento de Kant sigue tendencias dominantes en las concepciones más tradicionales. En efecto, en el análisis de las funciones de la "conciencia moral*G*", Kant otorga cierta prioridad al punto de vista retrospectivo, aunque enfatiza, al mismo tiempo, que la "conciencia moral*G*" opera también de modo sincrónico y prospectivo. Vale decir: la "conciencia moral*G*" lleva a cabo su peculiar función de enjuiciamiento tanto "antes" (*vor*) como también "en" o "durante" (*in*) y "después" (*nach*) de la acción o el hecho (*Tat*) (cf. p. 196). Su operación se hace, sin embargo, más notoria allí donde se trata de acciones ya realizadas. Hay aquí, piensa Kant, un fenómeno de intensidad creciente, que es paralelo a la decreciente fuerza motivacional de los apetitos y deseos fundados en la inclinación, a medida que van siendo satisfechos. En efecto, sin perder nunca del todo su fuerza (*kräftig*), la "conciencia moral*G*" se anuncia de modo más débil antes de la acción, de modo más fuerte durante la acción y con máxima fuerza después de ella (cf. p. 196). Tras la satisfacción de los deseos pasionales más intensos, tiene lugar el arrepentimiento (*Reue*), pues es entonces cuando la conciencia se anuncia del modo más fuerte. Pero con el solo arrepentimiento no están cumplidas aún las exigencias de la "conciencia moral*G*", pues lo que ella demanda es que se dé debida satisfacción a lo que prescribe la ley moral (cf. p. 196 s.).

Como se ve, Kant intenta hacer justicia aquí a la capacidad que tiene la fuerza motivacional de los deseos apetitivos y las pasiones para influir distorsivamente sobre el juicio particular del agente. En efecto, sometido a dicha influencia, éste puede escoger ocasionalmente aquello que, en general, vale decir, cuando no se encuentra bajo la influencia de tales deseos o pasiones, él mismo cree que debería evitar, por considerarlo malo o peor que otra cosa. Como a nadie escapa, el punto se conecta, de modo inmediato, con el fenómeno tradicionalmente identificado con el nombre de "incontinencia" (*akrasía*, *incontinentia*) o también de "debilidad del querer" (*weakness of the will*). En la medida en que admite la posibilidad de que, bajo la influencia de los deseos apetitivos y las pasiones, el agente actúe en ocasiones en contra de sus propias creencias acerca de lo que

sería correcto o mejor hacer, Kant parece adoptar aquí una posición que está en línea con la elaborada originalmente por autores clásicos como el Platón maduro (cf. esp. *República* IV 436b-c, 439c-d; *Fedro* 256a-e) y Aristóteles (cf. esp. *Ética a Nicómaco* VII), y retomada posteriormente en la corriente principal del pensamiento cristiano antiguo y medieval, tal como adquiere su expresión más influyente en la síntesis elaborada por Tomás de Aquino (cf. *Summa Theologiae* II-II, q. 155-156; véase también I-II, q. 77).

Ahora bien, más allá de esta orientación general compartida con el tratamiento platónico y aristotélico de la incontinencia, puede decirse que, en su concepción de la virtud, Kant adopta una posición que, en aspectos determinantes, resulta mucho más afín a las tesis básicas del pensamiento cristiano. Más concretamente, Kant se distancia de toda posición que pretenda defender la posibilidad de alcanzar efectivamente una posesión completa o perfecta de la virtud, en razón de la cual tuviera lugar una identificación sin residuo del agente moral con la correspondiente "Idea" (*vgr.* la virtud misma) y con el "Ideal" que la representa en concreto (*vgr.* la figura del virtuoso), tal como lo sugiere, por ejemplo, la representación estoica del sabio. En efecto, a juicio de Kant, el sabio estoico no puede ser más que una representación ideal, que, como tal, no puede existir más que en el pensamiento.[15] Hasta donde sé, no hay declaraciones igualmente nítidas respecto del caso del virtuoso aristotélico. Pero todo parece indicar que Kant, cuyo conocimiento de los textos aristotélicos dista de ser suficientemente detallado, habría adoptado una posición semejante, en caso de haber podido evaluar adecuadamente algunos rasgos característicos de la concepción aristotélica, por ejemplo, allí donde se trata del contraste entre la virtud propiamente dicha, por caso, la "templanza" o "moderación" (*sophrosýne*), por un lado, y la mera "continencia" (*enkráteia*), por el otro. En efecto, Aristóteles asume que sólo se está en presencia de genuina virtud, allí donde el agente ya no experimenta ningún tipo de conflicto interior, desde el punto de vista motivacional, de modo tal que no necesita vencerse o controlarse a sí mismo, a

---

[15] Para el sabio estoico como un mero "ideal", es decir, como un "ser humano que existe sólo en el pensamiento" (*ein Mensch, der bloß in Gedanken existiert*), justamente, en la medida en que se identifica completamente con la "idea" de la sabiduría (... *aber mit der Idee der Weisheit völlig kongruiert*), véase *KrV* A 569 / B 597. Para el contraste entre Idea (*Idee*) e Ideal (*Ideal*), en general, véase esp. *KU* § 17.

fin de poder obrar del modo que corresponde en cada caso al comportamiento virtuoso. Más aún: el virtuoso aristotélico no sólo no necesita controlar sus apetitos y pasiones, sino que, ya antes de decidir y obrar, apetece y desea únicamente en congruencia con los patrones de racionalidad propios de la virtud, de modo tal que rechaza o incluso aborrece todo aquello que no es congruente con dichos patrones de racionalidad.[16] Así, frente a la contundente declaración aristotélica según la cual el hombre virtuoso (*ho spoudaîos*), como aquel que es capaz de "ver" (*horân*) lo verdadero (*tò alethés*) en cada situación particular de acción (*en hekástois*), constituye una suerte de "canon y medida" (*kanòn kaì métron*) del obrar correcto (cf. *Ética a Nicómaco* III 6, 1113b31-33), Kant habría debido insistir en señalar que, al igual que en el caso del sabio estoico, se está en presencia aquí de lo que no puede ser más que una representación ideal, con la que ningún agente particular podría pretender legítimamente identificarse. La utilidad e incluso la inevitabilidad, reconocida expresamente por Kant,[17] del recurso a tales representaciones ideales, empleadas como pautas de enjuiciamiento de las realidades comparadas con ellas, no sólo no autoriza, sino que, más bien, excluye, por principio, su identificación con las realidades enjuiciadas en cada caso por referencia a ellas.

Por lo mismo, y en abierta oposición frente a cualquier tentación de estilización idealizante, Kant se esfuerza en todo momento, en su concepción de la virtud, por enfatizar el papel ineliminable que corresponde al elemento de autocontrol presente en toda disposición virtuosa que re-

---

[16] Para el modo en el que la posesión de la virtud moldea, según Aristóteles, los apetitos y deseos del agente, véase, por ejemplo, *Ética a Nicómaco* II 2, 1104b3-13; V 1, 1129a6-10; véase también *Ética a Eudemo* II 2, 1220a34-37. Desde el punto de vista que atiende a la presencia o ausencia de conflicto motivacional, Aristóteles establece un contraste entre los casos del temperante o moderado y el intemperante, por un lado, y el continente y el incontinente, por el otro. En tal sentido, son la virtud y el vicio las que, paradójicamente, se asemejan entre sí, en la medida en que ambas excluyen la presencia de fenómenos de conflicto interior. En efecto, tanto el virtuoso como el vicioso desean y actúan, según Aristóteles, en conformidad con los patrones de enjuiciamiento que se derivan de la concepción del bien que cada uno de ellos han hecho suya, aunque cuando dichas concepciones del bien se oponen diametralmente entre sí. Para una discusión más amplia de estos aspectos de la concepción aristotélica, me permito remitir al tratamiento en Vigo (1999) esp. p. 351 ss.

[17] En este sentido, véase las importantes observaciones metódicas realizadas por Kant en la introducción a la doctrina del "Ideal de la razón pura", *KrV* A 567-570 / B 595-599.

sulte realmente alcanzable para el agente humano. En efecto, ya en la presentación de *VM*, el "señorío sobre sí mismo" (*Oberherrschaft über sich selbst*), que permite sujetar a una regla el elemento rebelde presente en todo individuo humano, como el populacho (*Pöbel*) presente en un Estado, aparece elevado a la categoría de condición subjetiva (*subjektive Bedingung*) del ejercicio de los deberes frente a sí mismo, el cual constituye, a su vez, la condición bajo la cual únicamente resulta posible también el ejercicio de los deberes frente a los demás (cf. p. 202 ss.). Por ello, puede decirse incluso que el "dominio de sí" (*Herrschaft über sich selbst*) constituye el más alto deber frente a sí mismo (*die höchste Pflicht gegen sich selbst*), justamente, en la medida en que representa la "condición suprema" (*die oberste Bedingung*) del ejercicio de los deberes frente a sí mismo (cf. p. 203). En consonancia con este énfasis sobre el papel decisivo e ineliminable del componente de autocontrol, que delata al mismo tiempo la presencia siempre latente de la posibilidad de conflicto motivacional, en la presentación final de su teoría de la virtud en *Tugendlehre* Kant caracteriza a *toda* virtud de la cual es capaz el ser humano, haciendo alusión a las connotaciones propias del término latino *virtus*, en términos de "valentía moral" o "fortaleza moral" (*fortitudo moralis*), En tal sentido, la virtud constituye la "capacidad" (*Vermögen*) y el "propósito deliberado" (*überlegter Vorsatz*) de ofrecer la debida resistencia (*Widerstand*) al enemigo de la convicción moral (s*ittliche Gesinnung*), que habita en nosotros (*in uns*) (cf. *Tugendlehre* p. 380).[18]

[18] Véase también *Tugendlehre* p. 405, donde los vicios (*Laster*) que surgen de disposiciones contrarias a las exigencias derivadas de la ley moral, son comparados con aquellos "monstruos" (*die Ungeheuer*) con los que el ser humano debe luchar en su propio interior: la "fuerza moral" (s*ittliche Stärke*) constituye, pues, una peculiar especie de "fortaleza" o "valentía" (*fortitudo, Tapferkeit*), que representa para el ser humano el mayor "honor militar" posible, y el único verdadero (*die größte und einzige wahre Kriegsehre*). Esta forma de fortaleza o valentía se identifica, a la vez, con la "sabiduría práctica" (*praktische Weisheit*), en la medida en que hace suyo el fin último (*Endzweck*) de la existencia del ser humano sobre la tierra. Su posesión, explica Kant, es la única que hace al ser humano libre, sano y rico, como un verdadero rey. Para la caracterización de la virtud en términos de fortaleza de ánimo y lucha interior contra las inclinaciones contrarias a las exigencias de la moralidad, véase las indicaciones de Lehmann (1979) esp. p 64 ss., quien considera también los aspectos vinculados con la evolución de la concepción kantiana.

i) Diversas formas de la “conciencia moral[G]”

Kant cierra el tratamiento de la “conciencia moral[G]” en *VM* con unas breves referencias a algunas de sus principales formas defectivas, tal como éstas han sido tratadas tradicionalmente en el ámbito de la filosofía moral y también de la teología moral.

Partiendo del supuesto de que la “conciencia moral[G]”, en tanto instinto / impulso natural, está siempre de algún modo presente, hay que admitir, sin embargo, que la fuerza y la eficacia de su llamado puede quedar mitigada, incluso de un modo que va mucho más allá de lo meramente ocasional, por causa de diversos factores subjetivos. En el presente contexto de tratamiento, Kant menciona tres formas defectivas principales.

La primera de ellas corresponde a la llamada “conciencia moral[G]” de tipo meramente *concomitante* (*conscientia concomitans, begleitendes Gewissen*). Se trata de aquella que queda reducida a una función cuasi-liminar de mero acompañamiento, privado de toda eficacia, por causa del ejercicio reiterado de lo que no es conforme al deber y del consiguiente acostumbramiento al vicio, tal como ocurre, por caso, con el hábito de fumar tabaco. El proceso de progresivo debilitamiento de la voz de la “conciencia moral[G]” lleva, primero, a su pérdida de toda autoridad y, finalmente, al cese de la acusación misma, ante la reiterada falta de sentencia efectiva por parte del tribunal (cf. *VM* p. 197).

La segunda forma defectiva corresponde al caso en el que la “conciencia moral[G]” adquiere un carácter *micrológico* (*mikrologisches Gewissen*). Esta deformación del recto ejercicio del autoexamen ante la “conciencia moral[G]” consiste en concentrarse en el examen pretendidamente sutil de una infinidad de cuestiones casuísticas de poca o ninguna monta (*Kleinigkeiten*), por caso, si se puede engañar a alguien para hacerle una broma en el “día de los inocentes”, o si en determinados actos de protocolo se debe o no realizar tal o cual acción, etc. A mayor meticulosidad y sutileza en estas cuestiones menores, menor eficacia tendrá la “conciencia moral[G]” en el ámbito de aquello que resulta verdaderamente relevante, desde el punto de vista genuinamente moral. La concentración en cuestiones de carácter puramente especulativo suele ser aquí, explica Kant, la coartada que sirve para dejar la puerta abierta en otros ámbitos mucho más importantes (cf. p. 197). Se trata, como se echa de ver, de una situación que

caracteriza la actitud propia del fariseísmo, consistente en “colar el mosquito y tragarse el camello” (cf. Mateo 23, 24).

Finalmente, la tercera forma defectiva corresponde a la “conciencia moral[G]” que adquiere un carácter *gravoso* o *melancólico* (*schwermütiges Gewissen*), que es lo opuesto exactamente a una “conciencia moral[G]” verdaderamente *viva* o, si se prefiere, *vivaz* (*lebendes Gewissen*). Una conciencia afectada de este modo es la que busca en todas las acciones que uno lleva a cabo algo malo que poder imputar, aunque no haya en ellas nada realmente reprochable. Esto no sólo es innecesario. Constituye, además, una grave perversión de la “conciencia moral[G]”, en la medida en que ésta no debe tomar la figura de un tirano (*Tyrann*) que habita en nosotros. Por el contrario, la vivacidad propia de una genuina “conciencia moral[G]” debe ser compatible con una espontánea alegría (*heiter*) en las acciones. Ello es así por razones que resultan relevantes tanto desde el punto de vista psicológico-motivacional, como también desde el punto de vista propiamente moral. En efecto, quienes se atormentan por causa de una “conciencia moral[G]” que no cesa jamás de reprocharles terminan completamente agotados y, entonces, suelen “dar vacaciones” (*Ferien geben*) a su “conciencia moral[G]” (p. 197).

3. La caracterización de la “conciencia moral[G]” en Religion

En el escrito sobre la religión de 1793 Kant presenta lo que denomina una “doctrina filosófica de la religión” (*philosophische Religionslehre*), de base puramente racional. Ésta expone un conjunto de condiciones apriorísticas que configuran, por así decir, el núcleo puro de racionalidad que el “credo” (*Glaube*) de una determinada religión revelada debe necesariamente contener en sí, si es que ha de poder considerarse él mismo como dotado de carácter racional. Como nadie ignora, Kant piensa que, dentro del vastísimo paisaje de las religiones históricas, sólo el cristianismo, como religión esencialmente moral, está en condiciones de satisfacer plenamente tales condiciones y exigencias. Por lo demás, como se vio ya con ocasión del tratamiento de *VM*, desde el punto de vista de la razón, la religión aparece, en la concepción de Kant, intrínsecamente vinculada con la dimensión de la moralidad. En la aceptación de la existencia de una conexión intrínseca entre religión, entendida en el sentido de “religión

natural", y moralidad, Kant sigue a una larga tradición que desemboca en autores que lo precedieron inmediatamente, como Baumgarten y otros representantes del racionalismo ilustrado. Sin embargo, al hacerla suya, Kant reformula drásticamente, desde el punto de vista metódico, el alcance de esta concepción heredada, puesto que ya no coloca la religión como fundamento de la moralidad. Más allá de otras variaciones de detalle, la posición fijada de este modo en *VM* se mantiene inalterada posteriormente y proporciona uno de los puntos de partida del modo en el que Kant considera la religión en las obras del período crítico, incluido el propio escrito de 1793.

No hace falta decir que no resulta posible llevar a cabo aquí una discusión de conjunto de la concepción elaborada por Kant en *Religion*, que, como nadie ignora, contiene, entre otras cosas, la famosa e influyente teoría relativa a la dualidad de principios motivacionales irreconciliables que habitan en la naturaleza misma del ser humano, esto es, la tendencia al bien y también la tendencia al mal, en el sentido preciso de lo que Kant denomina el "mal radical" (*das radikale Böse*). En lo que sigue me limito, pues, exclusivamente a comentar de modo muy breve tratamiento de la "conciencia moral[G]" contenido en el § 4 de la parte IV de la obra (cf. *Religion* p. 184-190), el cual, a pesar de su concisión y su carácter más bien ocasional, presenta, como se verá, novedades importantes desde el punto de vista sistemático.[19]

a) El marco de tratamiento

Tras explicar en la parte III de *Religion* cómo es posible y en qué consiste el triunfo (*Sieg*) del "principio bueno" (*das gute Prinzip*) sobre el "principio malo" (*das böse Prinzip*), cuyo antagonismo en el interior de la naturaleza humana se había discutido previamente en las partes I y II, Kant aborda en la parte IV la cuestión de los diferentes modos en los que, en concreto, se presta servicio a dicho "principio del bien", y ello, en primer lugar, a través de la institución eclesiástica. En este contexto, y en conexión directa con la discusión del principio del Papado, se incluye, en lugar estra-

---

[19] Para la temática general del escrito y los principales aspectos de la concepción elaborada por Kant, puede verse los trabajos reunidos en Höffe (2011). Se puede consultar también con provecho los comentarios de conjunto ofrecidos por Michalson (2014) y Palmquist (2016).

tégicamente fijado, el tratamiento de la “conciencia moral”. Con vistas a dicho marco general del tratamiento, la “conciencia moral” no es tematizada en este caso de modo meramente abstracto o general, sino, de modo más específico, en su función de “guía” o “hilo conductor” (*Leitfaden*) en los “asuntos de fe” (*Glaubenssachen*). En tal sentido, no se trata, por cierto, de pretender “guiar” o “conducir” (*leiten*) a la “conciencia moral”, sino, por el contrario, de explicar el modo en el cual ella misma puede servir (*dienen*) de guía en aquellas decisiones de alcance moral que mayores dificultades presentan (*in den bedenklichsten moralischen Entschließungen*) (cf. p. 184).

b) Certeza como deber de conciencia

La “conciencia moral”, explica Kant, es un modo de “ser consciente” (*Bewußtsein*) que por sí mismo (*für sich selbst*) constituye un deber (*Pflicht*) (cf. p. 184). Con esto se vincula un principio moral básico (*moralischer Grundsatz*), que, como tal, no necesita prueba alguna, a saber: no se debe arriesgar a hacer nada corriendo el peligro (*auf die Gefahr wagen*) de que resulte ser algo ilícito (*unrecht*) (cf. p. 185). Se trata del principio que, en su formulación tradicional, establece a modo de advertencia: “¡No hagas aquello de lo cual dudas!” (“*Quod dubitas, ne feceris!*” (cf. Plinio el Joven, *Cartas* I, 18, 5). De aquí se sigue, inversamente, que la conciencia (*Bewußtsein*) de que una acción (*Handlung*) que se pretende emprender es lícita (*recht*) representa un “deber incondicionado” (*unbedingte Pflicht*) (cf. p. 185 s.). Se trata, sin embargo, de un deber de carácter particular, en cuanto concierne exclusivamente a las acciones concretas que efectivamente se quiere llevar a cabo, lo cual explica que deba verse como referido exclusivamente a la “conciencia moral”. En efecto, el juicio relativo a si una determinada acción es lícita o no pertenece, como tal, al entendimiento (*Verstand*), y no a la “conciencia moral”. Pero no es necesario saber, en general, si cualquier posible acción es lícita o ilícita. En cambio, con respecto a aquellas acciones que se pretende efectivamente llevar a cabo, no es posible limitarse a juzgar y opinar que no son legítimas, sino que, además, hay que tener certeza (*gewiß sein*) de ello. Esta exigencia (*Forderung*) de certeza concerniente a la licitud moral de las acciones que se pretende llevar a cabo constituye, por tanto, un “postulado” (*Postulat*) de la “conciencia moral” y se opone al principio del “probabilismo” (*Probabilis-*

mus), según el cual la mera opinión (*bloße Meinung*) de que una acción podría ser lícita resultaría ya suficiente para poder emprenderla (cf. p. 186). Desde el punto de vista que atiende al contexto histórico y polémico de la concepción presentada en *Religion*, el rechazo kantiano del probabilismo constituye una toma de posición dirigida específicamente contra la concepción elaborada originalmente por el teólogo salmantino Bartolomé de Medina (1527/1528-1580) y adoptada posteriormente, en diversas variantes, por teólogos jesuitas como Luis de Molina (1535-1600) y otros. La doctrina fue severamente criticada por los representantes del jansenismo, que veían en ella el punto de partida de una deriva casuística de carácter laxista. Los abusos del probabilismo en el ámbito de la teología moral fueron denunciados también por Pascal.[20] En esta misma línea se sitúa Kant en el pasaje comentado, al adoptar una posición netamente rigorista como la que adquiere expresión a través del postulado de la "conciencia moral*G*". Por otra parte, como nadie ignora, con esta posición Kant apunta al mismo tiempo, en el contexto de *Religion*, a poner de relieve la prioridad de la "conciencia moral*G*", en razón de su misma indelegabilidad e inviolabilidad, frente a los aspectos que conciernen a la organización institucional de la religión, es decir, frente a todo aquello que constituye la iglesia, en su dimensión pública. A tal fin, Kant discute con bastante detalle el caso modelo de un inquisidor que debiera condenar a un presunto hereje, que es acusado de incredulidad, pero que, por lo demás, se comporta como un buen ciudadano, de modo que no habría más razones para condenarlo que su falta de fe. El argumento de Kant consiste aquí en señalar que si el inquisidor, basado en su propia fe revelada, condenara a muerte al presunto hereje, estaría revelando de ese modo su propia falta con respecto al debido ejercicio de la "conciencia mo-

[20] Para una caracterización del concepto de probabilismo, su origen y su desarrollo en el ámbito de la teología moral, véase Mahoney (1997). Una presentación de conjunto del probabilismo, sus principales variantes y su desarrollo se encuentra en Schüßler (2005), quien defiende, además, la persistente relevancia sistemática de la doctrina de origen escolástico. Véase también Schüßler (2019) y especialmente (2020a), donde se aborda más específicamente la conexión entre probabilismo y casuística, en el ámbito que concierne a los llamados "casos de conciencia". Para el problema de la duda en asuntos morales desde la Escolástica hasta Pascal, véase Franklin (2015) p. 64-101; véase también Simmert (2017), quien considera en detalle las posiciones de Medina y Pascal. Para la crítica de Kant al probabilismo véase Schüßler (2020b), quien marca también algunos aspectos de continuidad.

ral[G]" (*Gewissenlosigkeit*), por la sencilla razón de que su acción contravendría el postulado que exige certeza sobre la licitud de la acción que pretende llevar a cabo. En efecto, el propio carácter histórico, y no apodíctico, de la Revelación impide estar seguro frente a una acción semejante pudiera corresponder realmente a la voluntad de Dios, por mucho que algunos pasajes de los textos revelados pudieran dar pábulo a dicha suposición. Inversamente, se puede estar completamente seguro de que la acción de matar a un ser humano inocente por causa de sus creencias religiosas contraviene el mandato de la moralidad, por tratarse de una acción intrínsecamente injusta (cf. *Religion* p. 186 s.).[21]

Como se echa de ver, el recurso al "postulado" de la "conciencia moral[G]" sirve aquí como "guía" de una reflexión que permite poner de manifiesto el carácter ilícito de una acción que pretende ilegítimamente avasallar la libertad religiosa de un tercero. No importa aquí en lo más mínimo que quien pretende llevar a cabo esa acción ocupe circunstancialmente la posición de un juez eclesiástico o aparezca investido de alguna otra potestad semejante. Lejos de apuntar validar una posición intervencionista, el rechazo rigorista del probabilismo en materias moralmente relevantes tiene, en el contexto del tratamiento de *Religion*, ante todo, consecuencias de carácter limitativo respecto del propio obrar por parte del propio agente individual, con independencia de la posición de autoridad o cargo institucional éste pudiera detentar.[22] De modo más general, se puede decir, pues, que la toma de conciencia de las propias dudas en materias morales relevantes puede cumplir ocasionalmente una importantísima función correctiva en el marco del proceso deliberativo acerca de lo que en

---

[21] Para una discusión más amplia del punto y las implicaciones de la posición fijada por Kant, véase Flikschuh (2011) p. 206 ss. Para un buen tratamiento de conjunto del papel que desempeña el motivo de la duda moral en la concepción de *Religion* véase Meld Shell (2009) p. 186-211. Una iluminadora discusión del caso del inquisidor en conexión con las funciones de la "conciencia moral[G]" se encuentra en La Rocca (2020).

[22] Kant extiende el punto a la imposibilidad de forzar por vía de autoridad / potestad la aceptación de determinados artículos de fe: sólo se puede forzar la hipocresía, pero no la aceptación interior veraz, que es la única que cuenta (cf. *Religion* p. 187 ss.). La verdad, efectiva o supuesta, de tales artículos de fe no puede proporcionar jamás una justificación para la imposición de su aceptación, por la sencilla razón de que la verdad de lo creído (*Wahrheit im Geglaubten*) puede coexistir perfectamente con la falta de veracidad de parte de quien se presenta como creyente (*Unwahrhaftigkeit im Glauben*), una actitud que resulta ella misma (*an sich*) condenable (*verdammlich*), desde el punto de vista moral (cf. p. 187).

cada caso es lícito o no hacer. En tal sentido, la exigencia de certeza tiene en este caso, sobre todo, el significado de un mandato incondicionado de autolimitación, epistémicamente fundado, al que necesariamente debe acogerse la "conciencia moral*G*", a la hora de elaborar su juicio sobre una situación particular moralmente relevante. Se tiene aquí, como se echa de ver, una consecuencia de central importancia sistemática, con independencia del particular contexto histórico y polémico en el cual queda inserto el rechazo kantiano del probabilismo.

c) "Conciencia moralG" y facultad del juicio

La conexión de la función de la "conciencia moral*G*" con la exigencia de certeza contenida en el correspondiente postulado viene exigida, sin duda, por razones de carácter sistemático. No menos cierto es, sin embargo, que encuentra respaldo, ya antes de toda reflexión temática, en el empleo habitual del lenguaje. En efecto, en el alemán salta a la vista la conexión semántica entre las nociones de "(estar) cierto" (*gewiss* [*sein*]) y "certeza" (*Gewissheit*), por un lado, y la noción de "conciencia moral*G*" (*Gewissen*), por el otro. Se trata de términos que, al igual que el empleado para designar el "saber" (*Wissen*), remiten por su origen a formas presente-perfectivas de verbos que en el alemán antiguo significan "ver", "atisbar", y que derivan etimológicamente de la misma raíz indoeuropea que los verbos *eído/oîda*, en griego, y *video*, en latín, esto es, la raíz **vid/*veid*. Como es sabido, la noción de "ver" da origen en estas lenguas, tomada en su forma presente-perfectiva, a la noción de "saber", entendida en términos del estado que deriva de un previo "haber visto", esto es, el "tener visto", y dotada, por tanto, de un sentido eminentemente resultativo. Esto explica que, en el caso de nociones como "saber", "estar cierto" y "certeza", la connotación básica sea de éxito, en la medida en que los términos correspondientes remiten a un resultado ya alcanzado. Lo mismo vale, en el caso del alemán, para el término que designa a la "conciencia moral*G*". En tal sentido, cuando en *Religion* Kant caracteriza la "conciencia moral*G*" como un modo peculiar de "ser consciente" (*Bewußtsein*), la implicación tácita es, desde el comienzo, que la misma noción de "conciencia moral*G*" trae consigo una carga semántica de carácter resultativo, en el sentido antes señalado. En este punto, el caso de la "conciencia moral*G*" resulta comparable, pues, a lo que ocurre con la propia noción

de "saber", pues también ésta posee el mismo carácter resultativo, en virtud del cual se convierte, a la vez, en una noción de éxito. En efecto, la noción de "saber", tanto en el sentido del "saber que" (*know that*; *wissen, dass*) como en el del "saber cómo" (*know how*; *wissen, wie*), se emplea tan sólo allí donde se pretende adscribir una disposición epistémica que contiene en sí necesariamente el componente del acierto, más precisamente, del acierto no azaroso, en sus diversas posibles formas, y que excluye, por tanto, al menos, en principio, la posibilidad del error. De modo análogo, atribuir a alguien "conciencia moral[G]" supone dar a entender que acierta en su juicio moral particular, y ello, al igual que en el caso del "saber", de un modo que no puede ser meramente azaroso. Hay buenas razones, pues, para pensar que son estas conexiones las que llevan a Kant, en el proceso de autoaclaración que va desde *VM* hasta *Tugendlehre*, a revisar su posición inicial, que, como se vio, admitía la existencia de algo así como una "conciencia moral[G]" que fuera, como tal, errónea. Como se verá más adelante, en *Tugendlehre* dicha tesis tradicional, que Kant toma del tratamiento llevado a cabo por Baumgarten, es rechazada de plano, como sencillamente absurda. Desde este punto de vista, la asociación estructural establecida en *Religion* entre la "conciencia moral[G]" y la exigencia de certeza conectada con el correspondiente postulado debe verse como un primer paso en dirección de la posición que aparece formulada de modo expreso en *Tugendlehre*.

Como quiera que sea, desde el punto de vista sistemático, la pregunta más relevante en el presente contexto es la que se refiere al modo en el que Kant caracteriza el tipo peculiar de certeza que aparece necesariamente conectado con el acto de la "conciencia moral[G]". Este punto es clave, porque, en su explicación Kant, introduce, por primera vez de modo expreso, la conexión estructural entre "conciencia moral[G]" y "facultad del juicio", y ofrece, además, una caracterización más precisa del modo en el que se lleva a cabo el acto de la "conciencia moral[G]", a través de una operación de carácter reflexivo que se despliega, por así decir, en una "doble dirección" de ejecución, a saber: tanto en la dirección "objetiva", que concierne a la materia moralmente relevante que se toma en consideración en cada caso, como también, y sobre todo, en la dirección "subjetiva", que concierne al modo mismo en el que se lleva a cabo la correspondiente tarea de reflexión y determinación. Veamos ahora el punto de modo algo más detallado.

En conexión inmediata con la defensa del postulado de la "conciencia moral[G]" y el rechazo del probabilismo, Kant explica que la "conciencia moral[G]" se puede definir también como "la facultad del juicio moral que se enjuicia (y se endereza) a sí misma" (*sich selbst richtende moralische Urteilskraft*) (cf. *Religion* p. 186). Con ocasión de la discusión del tratamiento de *VM* se vio ya que Kant distingue netamente, en el plano de la terminología, entre el mero "juzgar" (*urteilen*) o "enjuiciar" (*beurteilen*), en el sentido de "formarse un juicio sobre algo" o "evaluarlo", por un lado, y el "someter a juicio", en el sentido de "someter a (una suerte de) proceso judicial", del cual se sigue una sentencia vinculante que debe ser acatada y cumplida en sus efectos (*richten*), por el otro. La nueva caracterización de la "conciencia moral[G]" ofrecida en *Religion* apela, pues, de modo consciente al mismo vocabulario de carácter judicial que se empleaba ya en *VM*. Sin embargo, la explicación ofrecida en *Religion* no apunta tanto a marcar el carácter vinculante de las consecuencias de tal tipo de enjuiciamiento, algo que obviamente no se pone en absoluto en cuestión, sino, más bien, a aclarar el modo preciso en el cual el enjuiciamiento por parte de la "conciencia moral[G]" tiene lugar.

En tal sentido, Kant explica que no es la propia "conciencia moral[G]" la que juzga las acciones como "casos" (*Kasus*) que caen bajo la ley (*unter dem Gesetz stehen*), ya que esta tarea pertenece a la razón (*Vernunft*), en tanto posee carácter subjetivo-práctico (*subjektiv-praktisch*). De aquí deriva, explica Kant, la temática vinculada con los así llamados "casos de conciencia" (*casus conscientiae*) y la elaboración de una "casuística" (*Kasuistik*), que cumple la función de una suerte de "dialéctica" (*Dialektik*) de la "conciencia moral[G]" (cf. p. 186). En cambio, en el caso del juicio que corresponde a la propia "conciencia moral[G]", la razón (*die Vernunft*), explica Kant, se enjuicia y endereza a sí misma (*richtet sich selbst*), y ello con respecto a una cuestión muy precisa, a saber: la de si ha llevado a cabo o no con toda "precaución" o todo "cuidado" (*mit aller Behutsamkeit*) el enjuiciamiento de las acciones (*Beurteilung der Handlungen*), con vistas a establecer si son lícitas o ilícitas (*recht oder unrecht*). Por medio de este peculiar tipo de autoenjuiciamiento, la razón pone al ser humano (*der Mensch*) como testigo (*zum Zeugen*), ya sea en contra o en favor de sí mismo (*wider oder für sich selbst*), respecto de si ha cumplido tal exigencia de enjuiciamiento de las propias acciones de modo debidamente cuidadoso (cf. p. 186).

La explicación ofrecida aquí por Kant, por momentos poco menos que telegráfica en razón de su concisión, contiene varios puntos que reclaman aclaración, pues podrían ser fácilmente malentendidos. Ante todo, conviene precisar el sentido de la afirmación según la cual el enjuiciamiento de las acciones como casos que caen bajo la ley no es tarea de la "conciencia moral*G*", sino, más bien, de la razón, en tanto posee carácter subjetivo-práctico. A primera vista, tal afirmación podría resultar sorprendente, si se tiene en cuenta que las tareas de hallar la regla para un caso dado y de subsumir el caso bajo una regla dada corresponden, en la concepción kantiana, a la "facultad del juicio", en su función reflexionante y determinante, respectivamente, y no a la razón misma. Ahora bien, una lectura atenta del pasaje no puede dejar dudas de que este peculiar empleo del vocabulario, de carácter más bien ocasional, tiene un objetivo específico, pues apunta a poner de relieve el aspecto que interesa aquí de modo central. Dicho aspecto concierne al carácter expresamente autorreferencial que adquiere la reflexión, allí donde se trata de la operación de la "conciencia moral*G*", como tal: a la hora de caracterizar el peculiar tipo de enjuiciamiento que tiene lugar en este caso, Kant enfatiza, sobre todo, el papel de lo que he llamado la "dirección subjetiva" de consideración, por la sencilla razón de que es ella la que posee un claro predominio dentro del contexto de reflexión en el que opera la "conciencia moral*G*" misma. Sin embargo, ya el simple hecho de que en la propia caracterización de la "conciencia moral*G*" Kant hable de una "facultad del juicio que se enjuicia (y endereza) a sí misma" muestra con suficiente claridad que la "facultad del juicio" opera aquí, como no podría ser de otro modo, también en la "dirección objetiva" de consideración, haciendo posible la subsunción del caso bajo la ley. La única salvedad importante es, sin embargo, la de que sólo en virtud del añadido de la segunda dirección de consideración, vale decir, de la "dirección subjetiva", se llega a estar en presencia de lo que Kant llama propiamente la "conciencia moral*G*".[23]

[23] En una amplia y detallada discusión del pasaje, Schmidt – Schönecker (2014a) p. 280 ss. sugieren que la referencia de Kant a la razón en el apretado pasaje de *Religion* apunta, siquiera de modo elíptico, a un modelo de tres niveles, en el cual, además de los dos niveles de reflexión ya mencionados, Kant tiene en vista también el nivel que corresponde a la determinación de la voluntad por medio de la razón. La razón es caracterizada aquí, explican los autores, aquí como "subjetivo-práctica", precisamente, porque se trata de un enjuiciamiento que lleva a cabo el sujeto individual con referencia a las acciones

Si esto es así, el particular énfasis puesto en la importancia de la "dirección subjetiva" de consideración no pretende ni podría pretender sugerir que la "dirección objetiva" no jugara aquí un papel relevante, como si pudiera ser dejada de lado en una reflexión que, precisamente, debe aspirar, en cada caso, a ser todo lo cuidadosa que resulte posible. Muy por el contrario, el papel que corresponde a la reflexión autorreferencial propia de la "conciencia moral[G]" queda caracterizado aquí en términos de una mera modificación adverbial de la actividad básica que corresponde a la determinación de la licitud o ilicitud de la acción particular del caso. Se trata, en efecto, de llevar a cabo la tarea de establecer la licitud o ilicitud de la acción "con toda precaución", y ello de modo tal que el agente individual queda, al mismo tiempo, situado ante sí mismo como testigo de si

---

particulares que considera realizar (cf. p. 281 s.). Se tendría, según esto, los siguientes tres niveles de consideración: 1) la razón (es decir aquí, el intelecto) juzga (sobre la base de la operación de la facultad del juicio) si la acción del caso es (o no) moralmente lícita; 2) la razón subjetivo-práctica "se hace cargo" o "acoge" (*übernehmen*) el enjuiciamiento (*Beurteilung*) realizado en 1), llevando a cabo la correspondiente determinación de la voluntad; y 3) la "conciencia moral[G]" exige al agente que considere si la determinación de la voluntad llevada a cabo en 2) fue realizada con el necesario cuidado. Desde el punto de vista textual, la reconstrucción se apoya en entender el verbo "hacerse cargo" o "acoger" (*übernehmen*) como referido al sentido resultativo de la noción de "enjuiciamiento", y no a su sentido activo: la razón subjetivo-práctica "acoge" el resultado del enjuiciamiento llevado a cabo por el intelecto (la razón) y "se hace cargo" de él, al determinar la voluntad del modo correspondiente (véase también Schmidt – Schönecker [2014b] p. 230 ss). Desde el punto de vista textual, la construcción es, probablemente, forzada, porque busca extraer de la expresión "hacerse cargo" o "acoger" un sentido muy preciso, que no parece jugar ningún papel en el contexto. Es muy dudoso, en efecto, que Kant pudiera estar describiendo aquí la determinación de la voluntad, de modo altamente elíptico, en términos de la noción de "hacerse cargo" o "acoger" el enjuiciamiento del intelecto (la razón). Por otra parte, resulta impreciso y potencialmente confuso sostener que lo que la "conciencia moral[G]" considera o exige considerar es si la determinación de la voluntad en correspondencia con el dictamen de la razón (el intelecto) se *ha llevado a cabo* o no con el debido cuidado. La expresión perfectiva no permite dar cuenta aquí adecuadamente del hecho elemental, expresamente reconocido por Kant, de que la operación de la "conciencia moral[G]", por caso, allí donde se ejerce de modo prospectivo, es decir, al deliberar con vistas a una decisión particular de acción, constituye ella misma una condición antecedente de la determinación del querer, si es que éste ha de ser moralmente correcto, y no un acto sobreviniente que recae sobre tal determinación. Lo que la explicación de Kant tiene en vista en este pasaje parece ser un modelo bastante más simple, que apunta a poner de relieve, en el plano de la reconstrucción conceptual, los requerimientos objetivos y subjetivos, de carácter antecedente, que debe cumplir la determinación del querer, en el sentido preciso de una decisión de acción particular que pueda contar un modo de obrar en el cual agente obra de decide y actúa en conformidad con lo que le exige su "conciencia moral[G]".

ha cumplido o no dicha exigencia con el debido cuidado. Las tareas de hallar la regla para la acción particular que provee el caso y, luego, de subsumirla bajo la regla adecuada, lejos de quedar fuera de consideración, están en el foco mismo de la atención, pues es a ellas, precisamente, a las que, en su calidad de actividades cuya ejecución que sujeta a control voluntario, apunta la custodia reflexiva que lleva a cabo la "conciencia moral[G]". Naturalmente, como a su modo lo ponía ya de manifiesto la discusión llevada a cabo en *VM*, el grado de tematicidad de la tarea de reflexión llevada a cabo en "dirección subjetiva" puede resultar variable según los casos, y también en los diferentes momentos de la actuación del agente individual. Sin embargo, la exigencia de cuidado vale, como tal, incluso allí donde la habitualización adquiere una función determinante en la dirección de la conducta del agente individual, pues se trata de una exigencia que aparece inmediatamente conectada, como se vio, con un deber incondicionado de certeza. En el caso de la "conciencia moral[G]" se tiene siempre, por tanto, al menos, de modo potencial o virtual, una peculiar estructura de "doble reflexividad", con arreglo a la cual es preciso distinguir nítidamente los diferentes niveles y direcciones de consideración involucrados.

A otros aspectos conectados con esta peculiar caracterización de la función de la "conciencia moral[G]" volveré más abajo, con ocasión de la discusión de la concepción presentada en *Tugendlehre*. Resta por aclarar, sin embargo, la referencia de Kant a los "casos de conciencia" y la "casuística", que, a primera vista, puede resultar bastante sorpresiva y difícil de comprender en su alcance, dentro del presente contexto. La referencia tiene lugar, como se ha visto, en conexión inmediata con la caracterización de la tarea que lleva a cabo la reflexión, allí donde opera en "dirección objetiva" y considera, por tanto, la relación que una determinada acción particular mantiene con la correspondiente regla moral, a fin de determinar si la acción ha de verse o no como lícita. Lo que Kant tiene primariamente en vista en este caso es el procedimiento metódico característico de la casuística, tal como se emplea en el ámbito de la teología moral, el cual consiste en el planteo y la discusión de "dilemas" morales, conocidos con el nombre de "casos de conciencia". Con vistas a su estructura, Kant caracteriza tal tipo de procedimiento metódico como una suerte de "dialéctica" de la "conciencia moral[G]" (cf. p. 186). Como es sabido, el propio Kant adopta una suerte de versión minimalista del pro-

cedimiento casuístico, cuando en el tratamiento de *Tugendlehre* complementa la exposición de diversos "deberes de virtud" (*Tugendpflichten*) con un breve apartado dedicado a la discusión de "cuestiones casuísticas" (*kasuistische Fragen*).[24] En todo caso, para la recta comprensión del pasaje de *Religion* que nos ocupa, es importante señalar que la referencia los "casos de conciencia" y la "casuística" no tiene, en modo alguno, por objeto identificar un paso procedimental que formara parte del proceso de formación del juicio particular de la "conciencia moral*G*". Por el contrario, la intención de Kant es, más bien, la de marcar un neto contraste entre el procedimiento casuístico de consideración de "dilemas morales" de modo, por así decir, meramente "dialéctico", por un lado, y el proceso que subyace a la formación del juicio particular de la "conciencia moral*G*" por parte del agente individual, si es que ha de cumplir debidamente con las correspondientes exigencias de rigor en el autoenjuiciamiento, por el otro.[25] En definitiva, el sentido preciso de la observación referida al procedimento propio de la casuística de los "casos de conciencia" se com-

---

[24] Véase, en tal sentido, *Tugendlehre* § 6 p. 423 s.; § 7 p. 426; § 8 p. 428; § 9 p. 431; § 10 p. 433 s.; § 12 p. 437; § 31 p. 454; § 35 p. 458.

[25] El verdadero alcance de la referencia a la casuística como una suerte de "dialéctica" de la "conciencia moral*G*" se comprende mejor, a la luz de lo que Kant declara en otros lugares, cuando caracteriza a la casuística como una crítica de las acciones "de carácter sofístico" (*nach Sophistic*), cuyo ejercicio (*Übung*) apunta a intentar eludir (*hintergehen*) la "conciencia moral*G*", pensando que se la puede llevar a error (*Irrthum*) (cf. *MdS Vigilantius* p. 620). Esto no impide, sin embargo, que en *Tugendlehre* el propio Kant continúe, a su manera, la larga tradición de la casuística, como lo muestra el simple hecho de que habitualmente complementa el tratamiento de los diferentes deberes de virtud con la discusión de determinadas "cuestiones casuísticas" (*kasuistische Fragen*), con la intención de precisar la posición fijada en cada caso o sus consecuencias. Así, a pesar de que rechaza el abuso de la casuística allí donde está al servicio de la justificación de la laxitud y, con ello, de la elusión del rigorismo, como ocurre con el probabilismo, el propio Kant afirma expresamente la utilidad de una casuística moral, como ayuda para agudizar nuestro juicio moral en asuntos de difícil discernimiento, tales como, por ejemplo, la cuestión de hasta qué punto se puede ocultar la verdad en determinadas situaciones sociales, sin detrimento de la moralidad, pero ello, siempre y cuando los límites de su ejercicio estén bien definidos de antemano (cf. *MdS Vigilantius* p. 701). Para una buena presentación de la recepción del pensamiento casuístico por parte de Kant, véase Kittsteiner (1988). Para una visión más amplia del desarrollo de la problemática que vincula casuística y teoría de la "conciencia moral*G*", en el camino que lleva desde Pascal hasta Kant, pueden verse ahora los trabajos reunidos en Di Giulio – Frigo (2020). Una presentación de conjunto del desarrollo de la casuística en el ámbito de la teología luterana, en los tiempos posteriores a la Reforma, se encuentra en Mayes (2011).

prende mejor, cuando se la pone en conexión con lo ya dicho acerca de la exigencia de certeza que adquiere expresión en el postulado de la “conciencia moral”. Lo que Kant busca recalcar aquí es, en último término, el hecho elemental de que ninguna casuística por útil y detallada que pudiera ser en su elaboración podría pretender jamás cumplir la función de desligar al agente individual de su obligación de considerar todas las circunstancias moralmente relevantes, tanto objetivas como subjetivas, conectadas con la situación particular en la que se dispone a actuar. El objetivo último de Kant consiste, por tanto, también aquí en enfatizar la indelegabilidad de la “conciencia moral” frente a cualquier posible posible intento de externalización. Como se sabe, éste es un motivo central dentro de la concepción de conjunto que Kant elabora en *Religion*.

4. *La teoría de la “conciencia moral” en* Tugendlehre

a) *Observaciones preliminares*

En la obra titulada “Doctrina de la virtud” (cf. *Tugendlehre*), Kant presenta lo que, en un sentido amplio y no demasiado vinculante, bien podría llamarse su “ética material”, esto es, la parte sustantiva de su concepción que contiene el desarrollo de una teoría de contenido acerca del bien moral. En consonancia con una larguísima tradición que, en sus orígenes, remonta en último término hasta el pensamiento clásico greco-latino, Kant la elabora en *Tugendlehre* al modo de una doctrina de los “deberes” (*officia, Pflichten*), más precisamente, como una doctrina de los “deberes de virtud” (*officia virtutis, Tugendpflichten*). Como nadie ignora, la obra, publicada en 1797, pertenece a los últimos años de la producción filosófica de Kant, y constituye, en rigor, la segunda parte de una obra más amplia, titulada “Metafísica de las costumbres” (= *MdS*), cuya primera parte corresponde a la “Doctrina del derecho” (= *Rechtslehre*), aparecida ese mismo año[26]. Con la concepción presentada en *MdS* y, en particular, en *Tu-*

[26] Publicada dieciseis años después de la primera edición de *KrV*, la *MdS* es una obra de avanzada vejez y presenta algunos notorios problemas de compaginación. Contamos actualmente con un notable trabajo de recomposición textual, llevado a cabo por B. Ludwig, que nos permite leer un texto mejor ordenado que el que aparece en la edición de la Academia de Berlín. Lamentablemente, las traducciones castellanas realizadas antes de

gendlehre, Kant busca completar el programa teórico iniciado con los otros dos escritos fundamentales sobre ética del período crítico, esto es, la "Fundamentación de la metafísica de las costumbres" (= *Grundlegung*), publicada en 1785, y la "Crítica de la razón práctica" (= *KpV*), publicada en 1788.

Contra lo que se supone con una frecuencia que a estas alturas resulta verdaderamente asombrosa, dado el nivel alcanzado por la investigación especializada y dado, además, lo infundado e implausible de semejante suposición, ni *Grundlegung* ni *KpV* son obras destinadas a presentar lo que, de un modo general, se suele llamar "la ética de Kant". De lo que se trata en dichas obras es, más bien, de algo diferente y, al menos, desde cierto punto de vista, también bastante más modesto. De modo aproximativo y simplificado, puede decirse que lo que Kant se propone en *Grundlegung* y *KpV* es tratar un conjunto acotado de cuestiones que conciernen al origen, el carácter y el alcance de aquel principio racional último que da cuenta de la posibilidad misma de la moralidad, como un todo. Como nadie ignora, Kant identifica dicho principio racional último con el así llamado "imperativo categórico", en sus diferentes posibles formulaciones, las cuales deben verse en último término, según Kant, como equivalentes entre sí, al menos, en la medida en que el "imperativo categórico" no puede ser más que uno solo (*nur ein einziger*) (cf. *Grundlegung* p. 421). A la hora de caracterizar dicho principio, que proporciona no sólo el fundamento último de la moralidad sino, al mismo tiempo, también el criterio último de corrección al que, de modo directo o indirecto, debe recurrir necesariamente todo enjuiciamiento moral, Kant

---

1990, fecha de publicación de la nueva edición alemana, no pudieron tener en cuenta los cambios introducidos por Ludwig, razón por la cual el orden del texto difiere en algunos pasajes. Hay, además, algunos problemas internos de redacción que son imputables directamente a inconsistencias de Kant, que trabajó poco menos que a marcha forzada, apurado por dar a conocer lo antes posible cada una de las dos partes de la obra. Así ocurre, por citar un caso significativo, con las diferentes clasificaciones de los deberes resultantes de la introducción y el texto de *Tugendlehre* (a este respecto, véase las observaciones de Ludwig [1990] p. XX ss.). Con todo, no se trata de problemas insalvables, que tuvieran consecuencias fatales para el buen entendimiento de la posición que defiende Kant. Largamente olvidada, la obra ha sido redescubierta en su central importancia en los últimos veinte años, lo cual se ve reflejado en un gran incremento de la literatura. Para un panorama de conjunto de *MdS*, véase, por ejemplo, los trabajos reunidos en Timmons (2002). Para el caso de *Tugendlehre*, puede verse el comentario cooperativo ofrecido en Trampota – Sensen – Timmermann (2013) y también de Haro Romo (2015).

adopta, como es sabido, una posición de corte "formalista", en un sentido preciso del término. En efecto, Kant insiste en el hecho de que el principio último de la moralidad no debe contener en sí ningún elemento que dé cuenta de la determinación material del "querer" (*Wollen*) o la "voluntad" (*Wille*), tal como ella tiene lugar en conexión con la función motivacional que cumplen los deseos y las inclinaciones, bajo el influjo de los objetos a los que éstos quedan referidos. Por ello, el "imperativo categórico" debe poseer un carácter puramente formal (cf. *Grundlegung* p. 416 s.; *KpV* §§ 4-6, p. 27 ss.), si es que verdaderamente ha de poder dar cuenta del modo en el que, determinada de modo apriorístico por la razón (pura) práctica, la voluntad puede llegar a ser, en el sentido estrictamente moral del término, una "buena voluntad" (*guter Wille*). Como señala Kant en un pasaje famoso, ésta, la "buena voluntad", es lo único que puede contar como irrestricta o absolutamente bueno, no sólo en el mundo, sino incluso fuera de él (cf. *Grundlegung* p. 393). En efecto, una "buena voluntad" es lo que da lugar a aquella "disposición moral de fondo" (*Gesinnung*) en la que reside lo único que hay de esencialmente bueno (*das Wesentlich-Gute*) en las acciones (*Handlungen*), con independencia del resultado efectivo al que éstas puedan conducir en cada caso (cf. *Grundlegung* p. 416).

Ahora bien, parecería innecesario tener que insistir sobre algo tan elemental como el hecho de que de la afirmación del carácter puramente formal del principio último de la moralidad, como principio perteneciente al ámbito de la razón pura práctica, no se sigue, en modo alguno, que la ética de Kant posea, como un todo, un carácter igualmente formal, ni pretenda mantenerse recluida en el ámbito de lo apriorístico, a los fines de salvar así su pretendida pureza. Desde luego, nada de esto forma parte de las intenciones más medulares que animan el abordaje de los problemas vinculados con la esfera de la moralidad practicado por Kant, ni guarda relación alguna con el conjunto de los principios y puntos de partida básicos de su filosofía crítica. Kant insiste, efectivamente, en el hecho de que del "imperativo categórico" –y, en rigor, sólo de él– pueden derivarse (*ableiten*) *todos* aquellos otros imperativos más específicos que corresponden a lo que habitualmente se conoce como los "deberes" (*Pflichten*), en el sentido propiamente moral del término, a saber: tanto los deberes tradicionalmente llamados "perfectos" (*vollkommen*) como los "imperfectos" (*unvollkommen*) (cf. *Grundlegung* p. 421). Sin embargo, como

muestra ya claramente la ilustración por medio de algunos ejemplos provista en el tratamiento de *Grundlegung*, lo que Kant tiene en vista aquí, al hablar de "derivación", tiene que ver con lo que sería la construcción de un sistema de carácter deductivo, supuesto, además, que tal tipo de construcción pudiera llevarse a cabo efectivamente partiendo de una única premisa. Por el contrario, los ejemplos expuestos por Kant muestran con toda nitidez que no hay algo así como un camino deductivo que condujera desde el principio último de la moralidad, de carácter puramente formal, a la pluralidad de los diversos deberes morales, dotados todos y cada uno de ellos de su propio contenido específico, que la teoría ética pretende tematizar y sistematizar. El tipo de derivación que Kant tiene en vista aquí se basa, más bien, en el enjuiciamiento de las máximas de acción, como principios subjetivos de determinación del "querer" o la "voluntad" (cf. p. 420 nota 2; véase también *KpV* § 1 p. 19 ss.), por medio del recurso al procedimiento de "universalización", mejor aún, de "nomologización", conectado con la exigencia de legalidad que prescribe el "imperativo categórico" en su formulación más básica y elemental: "obra solamente según aquella máxima (*Maxime*) por medio de la cual puedas querer al mismo tiempo (*zugleich*) que ella llegue a ser una ley universal (*ein allgemeines Gesetz*)" (cf. *Grundlegung* p. 421).[27]

[27] Véase también *KpV* § 7 p. 30: "Obra de tal manera que la máxima de tu voluntad (*die Maxime deines Willens*) pueda valer (*gelten*) siempre (*jederzeit*) al mismo tiempo (*zugleich*) como principio de una legislación universal (*als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung*)". Para una descripción precisa de los pasos que comprende el procedimiento de nomologización, véase Enskat (2001) esp. p. 63 ss., de quien tomo también la noción de nomologización (*Nomologisierung*). Acertadamente enfatiza Enskat el papel clave que juega aquí la des-indexación del enunciado que expresa la máxima por el lado del sujeto, el cual hace referencia originalmente a la persona individual del caso. Se da lugar así a un enunciado sobre el modo en el que actúa o puede actuar toda o cada persona: de un enunciado de la forma "yo actúo de tal o cual forma en situaciones de tal o cual tipo" se pasa a un enunciado de la forma "toda (cada) persona actúa de tal o cual forma en situaciones de tal o cual tipo", que posteriormente es revestido con la forma de la legalidad, por medio de la introducción del correspondiente operador deóntico para dar lugar así a un enunciado que expresa una ley práctica (*vgr.* "toda [cada] persona *debe* actuar de tal o cual forma en situaciones de tal o cual tipo"). El hecho de que en su forma original las máximas adquieran expresión por medio de enunciados indexados en la primera persona guarda una relación estructural con el carácter esencialmente subjetivo de las máximas, puesto de relieve por Kant. Para este punto y, en general, para el carácter subjetivo de las máximas, véase la muy buena discusión de Placencia (2013) y (2019) p. 217 ss.

No es necesario entrar aquí en los detalles de la concepción elaborada por Kant, que, como se sabe, ha dado lugar a una profusa discusión. Baste con señalar que el procedimiento de nomologización avistado por Kant apunta a poner de manifiesto el hecho de que, con frecuencia, las condiciones de realización y cumplimiento de una máxima excluyen la posibilidad de su universalización, en el sentido preciso de su nomologización. Dicho de otro modo: no siempre puede querer un agente que la máxima que él mismo adopta o pretende adoptar como principio de su propia actuación individual pueda o deba ser adoptada, al mismo tiempo, también por todos los demás, y ello por la sencilla razón de que, si tal cosa ocurriera, él mismo se vería impedido de poder alcanzar precisamente aquellos objetivos que se propone alcanzar a través de la adopción de tal máxima o, al menos, ya no podría contar razonablemente con el éxito de sus intentos por alcanzarlos. Según esto, una máxima no susceptible de nomologización es aquella cuya eficacia con vistas a la consecución de los objetivos a los que ella misma hace referencia presupone que la propia máxima no se convierta en un principio universal de actuación válido para todos los agentes. A juicio de Kant, en su articulación interna toda máxima presenta, en definitiva, una estructura teleológica: contiene, de modo explícito o implícito, la referencia a un determinado objetivo o fin, para cuya consecución el tipo particular de acción prescripto en la máxima provee o, al menos, pretende proveer un medio eficaz.[28] Sin embargo, es justamente la pretendida eficacia de dicho medio la que, en ocasiones, presupone un marco de condiciones que excluye, como tal, la posibilidad de nomologización de la máxima. En tal caso, se está en presencia de una máxima moralmente no permisible, piensa Kant, justamente en la medida en que el sujeto todavía puede querer para sí mismo lo que prescribe la máxima, pero ya no puede querer, al mismo tiempo, que otros adopten el mismo principio de actuación, si es que realmente pretende alcanzar el objetivo al que hace referencia la propia máxima que ha adoptado o considera adoptar.

---

[28] Para el tratamiento kantiano de las máximas, véase la detallada discusión en Schwartz (2006), que presenta los diferentes tipos de máximas consideradas por Kant, analiza sus diversas formulaciones y precisa sus funciones. Para los aspectos vinculados con el carácter teleológico de las máximas, véase esp. p. 103 ss. Véase también Placencia (2019) p. 203 ss., 225 ss.

Como se echa de ver, y contra lo que erróneamente se afirma en ocasiones, Kant no hace residir en la mera contradicción lógica el índice de la incapacidad de una máxima para superar el procedimiento de nomologización. Lo que Kant tiene en vista es, más bien, una incompatibilidad de carácter pragmático entre la pretensión de eficacia de la máxima, por un lado, y la forma universal de la legalidad exigida por el principio de la moralidad, por el otro. Allí donde se presenta tal incompatibilidad, el agente no puede querer consistentemente lo que prescribe la máxima y, a la vez, su nomologización, porque esta última pondría en crisis, justamente, las únicas razones que él mismo podría tener para querer adoptar la máxima en cuestión, es decir, aquellas que hacen referencia a la eficacia de los medios que ella prescribe para alcanzar el fin deseado. Esto es, precisamente, lo que Kant intenta ilustrar por medio de cuatro famosos ejemplos de máximas no nomologizables analizados en el tratamiento de la primera formulación del "imperativo categórico" de *Grundlegung*, a saber: la máxima de acudir al suicidio como medio para evitar o abreviar los males de la vida (cf. p. 421 s.); la máxima de pedir préstamos, sin intención de devolverlos, para salir de dificultades económicas (cf. p. 422); la máxima de dar preferencia a la diversión y la comodidad, sin esforzarse en desarrollar los propios talentos naturales (cf. p. 422 s.); y la máxima de la indiferencia frente a los pesares y los problemas de los demás (cf. p. 423).

Como se ha hecho notar, una posición especialmente destacada como ejemplo de máxima no nomologizable ocupa, en la concepción de Kant, la máxima de la mentira (*Lüge*) o el engaño, en sus diversas posibles formas, como, por ejemplo, el caso de la falsa promesa (*falsches Versprechen*).[29] De hecho, ya antes de proporcionar una formulación oficial del

[29] Véase Enskat (2001) p. 70 ss. y (2010) p. 252 ss., quien llama la atención también sobre la importancia central que Kant concede a la orientación a la verdad y la veracidad, desde el punto de vista antropológico, tal como se pone de manifiesto, de modo especialmente nítido, allí donde caracteriza la mentira como "la auténtica mácula vergonzosa" (*der eigentliche faule Fleck*) en la naturaleza humana, bajo mención expresa del "padre de las mentiras (*Vater der Lügen*) a través del cual ha entrado en el mundo todo lo malo (*alles Böse*)" (cf. *Verkündigung* p. 422). El carácter paradigmático que desempeñan la mentira y el engaño en todas sus formas en el contexto de la concepción kantiana había sido señalado ya por Ebbinghaus (1959) esp. p. 224, citado por Enskat (2001) p. 70 nota 34, según la reproducción en Ebbinghaus (1968) esp. p. 155. Ebbinghaus caracteriza al caso de la

propio "imperativo categórico", Kant examina en *Grundlegung* un caso de este tipo con alguna mayor extensión, con el propósito más general de poner de relieve el carácter necesariamente universal e incondicionado de la ley moral (cf. p. 402 s.). Más allá de cualquier otra posible consideración relativa a la posición central que ocupa la virtud de la veracidad en el conjunto de la concepción kantiana, no puede haber serias dudas de que el caso de la (máxima de) la mentira o el engaño ocupa un lugar particularmente destacado, porque permite ilustrar de modo especialmente nítido el peculiar tipo de conflicto pragmático avistado por Kant entre la estructura teleológica de la máxima y la exigencia de nomologización conectada con el principio de la moralidad.

En diversas circunstancias y por diversas razones, explica Kant, alguien puede muy bien querer mentir o prometer falsamente, por ejemplo, para escapar de una situación embarazosa. Sin embargo, al querer mentir o prometer falsamente, ese mismo agente no puede querer consistentemente que la mentira o la falsa promesa se convierta, al mismo tiempo, en una ley universal válida también para todos los demás, ya que, elevada al rango de ley universal, la (máxima de la) mentira o la falsa promesa se destruiría a sí misma (*sich selbst zerstören*), a saber: si todo el mundo partiera de la suposición de que todos y cada uno de los agentes buscan siempre mentir o engañar al prometer, cuando ello les resulta conveniente, entonces ya nadie podría confiar razonablemente en las afirmaciones y las promesas de nadie, de modo que todas aquellas acciones e instituciones que se fundan en la confianza en la palabra dada perderían, de inmediato, su única posible base de sustentación (cf. p. 402 s.). Formulado en términos más abstractos, esto equivale a decir que la mentira sólo puede pretender poseer algún tipo de eficacia, precisamente, allí donde se presupone ya la vigencia del mandato moral de la veracidad, como ley universal que vincula en su actuación a todos los agentes.

Como puede verse claramente ya a partir de lo dicho, no sólo resulta insostenible la tesis según la cual la ética kantiana sería meramente formal, por ser meramente formal el principio mismo de la moralidad a partir del cual Kant espera poder derivarla. Igualmente insostenible es tam-

---

mentira y el engaño como el "caballo de desfile" (*Paradepferd*) de la concepción de Kant, vale decir, como su ejemplo emblemático y su motivo de orgullo.

bién la tesis, repetida con una frecuencia comparable, según la cual la orientación a partir del "imperativo categórico" y el procedimiento de nomologización asociado a él excluirían, de suyo, todo posible recurso a fines, dentro del modelo ético elaborado por Kant. Según una visión de las cosas burdamente sobresimplificada y, en rigor, indefendible a la luz de la evidencia textual, la ética kantiana, como ejemplo paradigmático de ética deontológica, dejaría de lado, sin más, el papel central otorgado tradicionalmente a la teleología en el ámbito de la moralidad. Puesto que, por otro lado, se ha reconocido desde siempre una conexión funcional indisoluble entre lo que tradicionalmente se denomina la "razón de fin", por un lado, y la "razón de bien", por el otro, se suele concluir, sobre esta misma base, que la ética kantiana, al no poder ser, en ningún sentido reconocible, una "ética de fines", tampoco podría ser caracterizada, por lo mismo, como una "ética de bienes", en ningún sentido relevante de la expresión. Partiendo de asunciones globales tan descaminadas, resulta natural que se obtenga como resultado una versión poco menos que caricaturesca de la posición que se pretende describir, en este caso, la de Kant, con lo cual se bloquea de antemano toda posibilidad de acceso adecuado a ella.

He señalado más arriba que, en la concepción de Kant, las máximas poseen un alcance genuinamente teleológico, en la media en que incorporan siempre, de modo explícito o implícito, una referencia a los fines que han de ser alcanzados a través de las correspondientes acciones. El procedimiento de nomologización, como se vio, cuenta él mismo en su aplicación con la estructura teleológica de las máximas a las que se aplica, y la deja, como tal, intacta, tanto cuando la máxima del caso lo supera exitosamente como cuando se muestra incapaz de hacerlo. Ello es así, por la sencilla razón de que lo que está en juego en dicho procedimiento no es, en modo alguno, el enjuiciamiento de la adecuación o inadecuación de la estructura teleológica de la acción a la que remite tipológicamente la máxima, sino tan sólo la aceptabilidad o inaceptabilidad moral de la propia máxima, que provee la descripción bajo la cual la correspondiente acción ha de ser elegida o bien rechazada. Desde este punto de vista, hay que decir, pues, que, en el plano correspondiente a lo que modernamente se llama la "teoría de la acción", Kant adopta una concepción teleológica de corte clásico, perfectamente comparable en su orientación general, y más allá de las diferencias de detalle, a las concepciones

de cuño aristotélico.[30] Por cierto, el criterio kantiano de corrección moral, tal como queda expresado en el procedimiento de nomologización asociado al "imperativo categórico", no posee él mismo un alcance teleológico, pero cuenta en su aplicación a las máximas, como se dijo ya, con la estructura teleológica de las acciones a las que dichas máximas hacen referencia en el plano tipológico. De aquí se sigue una consecuencia importante, desde el punto de vista sistemático, a saber: allí donde las acciones, enjuiciadas a través de las correspondientes máximas, se revelan moralmente aceptables, también los correspondientes fines, es decir, aquellos a los que tales acciones apuntan, quedan investidos ellos mismos del carácter de aceptabilidad moral. Toda la dimensión de la vida correspondiente al ámbito de lo que Kant considera dotado de carácter meramente prudencial, pragmático o incluso técnico queda, de este modo, sujeto a los criterios de enjuiciamiento que dan cuenta de la esencial pertenencia del obrar humano, en todas sus posibles formas y áreas de despliegue, a la esfera de la moralidad.

Sin embargo, no se agota aquí, ni mucho menos, el papel de la teleología en el modelo ético elaborado por Kant, pues éste no cuenta tan sólo con la posibilidad de fines moralmente aceptables, sino que, por referencia al propio principio de la moralidad, busca establecer, además, la existencia de ciertos fines que presentan el carácter de moralmente obligatorios, es decir, el carácter de fines que no es posible no querer tener y perseguir, si se aspira a que el propio obrar satisfaga debidamente las exigencias de la moralidad. La tematización de tales fines es la tarea que pretende cumplir aquella parte de *MdS* que está destinada específicamente al estudio de la virtud moral. Como se dijo ya, la obra está dividida en dos partes, la "Doctrina del derecho" (*Rechtslehre*) y la "Doctrina de la virtud" (*Tugendlehre*). Pero, en su conjunto, responde a un plan unitario, ya que se trata de una presentación sistemática de una doctrina de los "deberes" (*Pflichten*), los cuales quedan divididos en dos grupos diferentes, a saber: los "deberes jurídicos" (*Rechtspflichten, officia juris*) y los "deberes de virtud" (*Tugendpflichten, officia honestitatis, officia virtutis, officia ethica*). La diferencia fundamental entre ambos tipos de deberes no es tanto relativa contenido –pues todo deber jurídico es a la vez, al menos, de modo indirecto,

---

[30] Para un desarrollo más amplio de este punto, véase abajo Estudio 5.

también un deber de virtud, aunque no viceversa[31]–, cuanto, más bien, relativa al alcance que poseen las exigencias jurídicas y morales, desde el punto de vista de la motivación interior de los correspondientes actos: el derecho sólo obliga en *forum externum* y exige, por tanto, la mera conformidad exterior de las acciones con la ley; la moral, en cambio, no puede no extender su pretensión normativa también al *forum internum* y, consecuentemente, no puede quedar contenta con la mera "legalidad" (*Legalität*), sino que exige necesariamente la genuina "moralidad" (*Moralität*) de las acciones, lo cual quiere decir que extiende su pretensión normativa también, y primariamente, al ámbito de los motivos, las intenciones, los deseos y los propósitos del agente. Por lo mismo, los deberes de virtud no pueden prescindir, en modo alguno, de la referencia a fines. De hecho, Kant caracteriza los deberes de virtud, en general, como "fines que son pensados al mismo tiempo como deberes" (cf. *Tugendlehre*, "Einleitung" IX p. 395). Consiguientemente, el principio general de la doctrina de la virtud, que no es sino la correspondiente versión del "imperativo categórico", reza: "obra según una máxima de aquellos fines cuya posesión sea una ley universal para cualquiera" (cf. p. 395).

La teoría kantiana de la virtud es, pues, como no podía ser de otra manera, esencialmente teleológica, aun cuando la fundamentación kantiana de la moralidad no lo sea o, al menos, no lo sea en el mismo sentido. La central importancia del elemento teleológico en la concepción kantiana de la moralidad no puede, por tanto, ser puesta razonablemente en duda.[32] Y, por lo mismo, tampoco podría ser puesta en duda, naturalmente, la centralidad del concepto de bien. Como nadie ignora, Kant no toma el concepto de bien como punto de partida de su intento por poner de manifiesto el principio en el cual se funda la moralidad. En el ámbito de la filosofía práctica, el "giro trascendental" que da cuenta del peculiar enfoque metódico practicado por Kant implica, justamente, no tomar el

---

[31] En la introducción a la "Doctrina del derecho" Kant señala de modo expreso que existe un deber moral de obrar conforme a derecho (cf. *Rechstlehre* p. 231). Para más precisiones sobre la distinción entre "deberes jurídicos" y "deberes morales", véase abajo Estudio 3.

[32] Para un sólido estudio de conjunto del papel central de la teleología en la concepción kantiana de la razón y en la filosofía crítica, como un todo, véase ahora Fugate (2014). Para el caso particular de lo que Fugate llama "la teleología de la libertad", véase esp. caps. 6-7.

bien, considerado como objeto propio de la voluntad, como su fundamento de determinación, que, como tal, la precede, sino, más bien, en concebirlo como fundado él mismo en la determinación apriorística de la voluntad por parte de la razón (pura) práctica. En virtud de tal determinación apriorística, el bien, en el sentido específicamente moral del término (*das Gute*), se presenta como el *único* objeto de la razón (pura) práctica y, por lo mismo, también de un querer que esté en conformidad con ella, vale decir, de una voluntad que pueda llamarse ella misma buena, mientras que el mal, en el sentido específicamente moral del término (*das Böse*), aparece como aquello que debe ser necesariamente rechazado o aborrecido (cf. *KpV* p. 57). Kant reconstruye de este modo, en el marco de una nueva concepción relativa al modo en que tiene lugar la determinación de la voluntad por la razón (pura) práctica, la intuición nuclear subyacente al apotegma "*bonum faciendum, malum vitandum*", que, en la tradición que remonta a Tomás de Aquino, se conoce habitualmente bajo la rúbrica de "primer principio de la razón práctica". Si se tiene en cuenta, además, que la voluntad se refiere a su objeto como a aquello que ha de ser alcanzado por medio de la acción, es decir, como a un posible efecto de la libertad (*eine mögliche Wirkung durch Freiheit*) (cf. p. 57), se comprende de inmediato que el objeto de la voluntad, en tanto bueno, en el sentido específicamente moral, aparece siempre, a la vez, como un fin a alcanzar o realizar a través de las correspondientes acciones. Vale decir: aquello que satisface la forma del objeto propio de la voluntad apriorísticamente determinada por la razón (pura) práctica se presenta siempre, al mismo tiempo, bajo la forma del fin al que deben apuntar las acciones que caen bajo las correspondientes máximas.

Ya se señaló más arriba que las máximas poseen una estructura esencialmente teleológica. Lo que hay añadir ahora es la importante observación de que la referencia a fines, en el caso de las máximas, tiene dos posibles fuentes de origen, a saber: de un lado, la determinación empírica del querer bajo el influjo de un objeto; de otro, la determinación a apriorística del querer por parte de la razón (pura) práctica. Ambas determinaciones deben poder armonizarse, allí donde el querer y el obrar fundado en él aspiran a ser moralmente correctos, pero en tal armonización es la forma impuesta a la voluntad por la determinación apriorística de la razón (pura) práctica la que provee el criterio al que debe adecuarse la materia empírica del querer, y no viceversa. Esto vale tanto allí, donde, par-

tiendo del querer empíricamente determinado, nos preguntamos si la máxima de la voluntad es capaz de superar el procedimiento de nomologización y asumir así la forma de la universalidad, a los efectos de poder determinar si *podemos* (*nos es permitido*) querer lo que de hecho ya queremos, como también allí, donde, en consideración de determinadas circunstancias, nos preguntamos qué es lo que *debemos* querer, vale decir, de modo más general, *qué máxima o máximas* de comportamiento *debemos* adoptar, a la luz de las exigencias que se derivan de la correspondiente aplicación del principio de la moralidad. En el segundo tipo de escenario heurístico, nos preguntamos, en definitiva, por aquellos fines que debemos adoptar por razones estrictamente morales, mientras que en el primero la pregunta apunta, más bien, a la aceptabilidad o inaceptabilidad moral de fines que ya hemos adoptado o bien pretendemos adoptar sobre la base de consideraciones diferentes a las razones específicamente morales, esto es, de carácter prudencial, pragmático o bien incluso meramente técnico. Como se echa de ver, el tratamiento de los "deberes de virtud" queda referido, fundamentalmente, a casos que corresponden al primer tipo de escenario. En efecto, se trata aquí, como se dijo ya, únicamente de aquellos fines que es un deber adoptar o tener.

Sobre esta base, el tratamiento específico de los deberes de virtud en *Tugendlehre* sigue, en sus líneas más generales, el mismo modelo tradicional que Kant había adoptado ya en *VM*. Así, los deberes de virtud se dividen en "deberes (de virtud) respecto de uno mismo" (*Pflichten gegen sich selbst*) y "deberes de virtud respecto de otros" (*Tugendpflichten gegen Andere*), cada uno de ellos con sus propias divisiones interiores, las cuales responden a la diferencia en la consideración de uno mismo y los demás ya como seres vivientes (o dotados de cuerpo, según la terminología *VM*), ya como seres morales (o dotados de alma, según la terminología de *VM*). Un punto importante concierne aquí a la relación de los deberes de virtud, en su carácter de deberes que hacen referencia a fines, con la felicidad (*Glückseligkeit*), que, desde Platón y Aristóteles, ha sido caracterizada tradicionalmente como el fin último de la vida práctica. En cierto modo, todos los deberes de virtud guardan una cierta relación con la (promoción de la) felicidad. Pero, a juicio de Kant, la relación es diferente en el caso de los deberes frente a sí mismo y en el de los deberes frente a otros, a saber: en el caso de los deberes frente a otros, la promoción de *su* felicidad constituye un objetivo directo del obrar moral; en el caso de

los deberes frente a sí mismo, en cambio, el objetivo de promoción al que éstos apuntan de modo directo no es la felicidad, sino la perfección (*Vollkommenheit*), en el sentido estrictamente moral del término (cf. *Tugendlehre*, "Einleitung" VIII, p. 392 ss.). En cambio, la promoción de la propia felicidad, en el sentido del propio bienestar, puede verse a lo sumo como un deber indirecto respecto de sí mismo, y ello sólo en la medida en que un completo descuido de sí en este plano atentaría contra las posibilidades de progresar en el camino del propio perfeccionamiento moral, de modo que pondría en riesgo el adecuado cumplimiento del deber más básico e indelegable respecto de uno mismo. En cualquier caso, esta exigencia de no descuidar indebidamente lo que podría apuntar a la promoción del propio bienestar o la propia felicidad no tiene, a juicio de Kant, un carácter exclusiva o primariamente ético, sino que, más bien, adquiere alcance ético de modo derivado, en virtud de su conexión con la exigencia genuinamente moral de cultivar la moralidad en uno mismo, para elevarse así por encima del nivel de la mera animalidad (cf. p. 392). Por contraste, la promoción de la felicidad ajena es un deber genuinamente ético para cualquiera, cuyo carácter de exigencia moral no deriva de otras consideraciones diferentes, sino que se funda en consideraciones exclusivamente morales (cf. p. 393 s.). Por lo demás, a la hora de considerar el alcance de la asimetría así establecida, no hay que olvidar el hecho elemental, enfatizado por Kant en diversos contextos, de que la búsqueda de la propia felicidad constituye un objetivo que la propia naturaleza impone por sí sola a todo ser racional finito, de modo que normalmente no reclama ratificación una ética ulterior, para poder desplegar su propia fuerza motivacional (cf. *Grundlegung* p. 399 s.; *KpV* § 3 Anm. II p. 25 ss.). Por el contrario, piensa Kant, la tendencia a buscar la propia felicidad no necesita tanto sanción ratificadora, cuanto, más bien, sujeción al principio de la moralidad, pues es precisamente dicha tendencia la que anida detrás de la máxima que se opone polarmente al principio de la moralidad, a saber: la máxima del amor a sí mismo (cf. *KpV* § 3 y Anm. I, p. 22 ss.).

b) La "conciencia moral[G]*" como "prenoción estética"*

i) Las "prenociones estéticas"

En el marco de la concepción desarrollada en *Tugendlehre* una primera consideración del carácter y las funciones de la "conciencia moral[G]" se encuentra en el importante apartado introductorio dedicado al tratamiento de lo que Kant denomina las "prenociones estéticas" (*ästhetische Vorbegriffe*), que dan cuenta de la característica "receptividad" (*Empfänglichkeit*) que posee el ánimo (*Gemüt*) del ser humano para los conceptos que se vinculan con la noción de deber (*Pflichtbegriffe*) (cf. "Einleitung" XII p. 399 ss.). Unas pocas indicaciones generales pueden servir para comprender mejor el alcance del peculiar marco de tratamiento que Kant establece de este modo.

Un importante eje de referencia viene dado aquí por la oposición entre racionalismo y empirismo, tal como ésta se presenta en el ámbito específico de la filosofía moral. Como nadie ignora, en su conjunto la filosofía crítica kantiana puede verse, entre otras cosas, también como un peculiar intento de mediación entre racionalismo y empirismo. Ahora bien, tal intento de mediación se desarrolla en direcciones polarmente opuestas en el caso de la filosofía teórica y en el caso de la filosofía práctica. Por una parte, allí donde se trata de la crítica del uso teórico o especulativo de la razón, Kant rescata la validez objetiva del conocimiento fundado en conceptos de origen puramente intelectual, puesta en cuestión por el empirismo (*vgr.* la crítica de Hume a las nociones de sustancia y causalidad), pero, al mismo tiempo, admite con el empirismo que, en el caso de un agente epistémico finito como el ser humano, la razón no puede obtener genuino conocimiento, que es siempre conocimiento de objetos, más allá de los límites de la experiencia posible, es decir, más allá de los límites del ámbito objetivo abierto originariamente por la receptividad sensible. Consecuentemente, Kant rechaza la posibilidad de obtener genuino conocimiento de objetos suprasensibles como aquellos que pretendía tematizar la metafísica dogmática elaborada por los pensadores de la tradición racionalista. En este sentido, Kant piensa que, en el caso de su uso teórico o especulativo, es imprescindible y, además, urgente una crítica de la razón, porque tanto el entendimiento vulgar como el filosóficamente instruido, impulsados por la aspiración de lo incondiciona-

do que anida en la propia razón –que corresponde a lo que Kant llama la *metaphysica naturalis*–, tienden a pasar, sin más, por alto las limitaciones estructurales que posee la propia razón en el acceso a sus posibles objetos de conocimiento. El paradójico y, a efectos prácticos, gravísimo resultado de esta omisión del necesario autoexamen crítico –que en el caso del entendimiento filosóficamente instruido constituye, además, una omisión culposa e inexcusable– consiste en el hecho de que en el ámbito de la metafísica, concebida tradicionalmente como una ciencia filosófica de rango supremo, el uso de la razón se encuentra en lo que puede caracterizarse como un "estado de naturaleza", es decir, un estado de guerra de todos contra todos, en la cual se enfrentan sin pausa las diversas "escuelas filosóficas", para escándalo del entendimiento vulgar, que contempla azorado la lucha sin cuartel entre bandos opuestos formados por aquellos que supuestamente serían los más sabios. No hay mejor aliado en la promoción del escepticismo a nivel popular, piensa Kant, que esta situación escandalosa, porque contribuye decisivamente a minar toda sana creencia en las realidades suprasensibles más significativas para la existencia humana (*vgr.* Dios, libertad e inmortalidad del alma) (cf. *KrV* B XXX-XXXV).

Por el contrario, en el ámbito del uso práctico de la razón, el entendimiento vulgar, piensa Kant, está por sí solo mucho mejor orientado, al menos, en principio, y es, en cambio, la filosofía o, más bien, ciertas teorías filosóficas las que contribuyen decisivamente a confundirlo. En efecto, lo que hay que criticar en este caso no es el empleo de la razón misma, que en el ámbito práctico es necesariamente metafísico, en cuanto se sitúa desde el comienzo más allá de los límites del ámbito sensible, sino, más bien, la ilegítima pretensión de limitar dicho empleo al ámbito de la sensibilidad, con la consiguiente, e inaceptable, reducción naturalista del ámbito de la moralidad: lo que debe ser puesto a raya, por así decir, en este caso es, más bien, el empirismo, que, como teoría filosófica, sólo contribuye aquí a crear confusión e inseguridad en el entendimiento vulgar, al poner en cuestión la posibilidad de la libertad, en tanto causa inteligible, que resulta, como tal, irreductible al ámbito de los fenómenos sensibles. Formulando el punto en términos que corresponden más bien a la teoría de las facultades aquí subyacente, hay que decir que, en el caso del uso práctico de la razón, la función de la crítica consiste exclusivamente en despojar a la razón empíricamente determinada de su preten-

sión ilegítima de proveer el único posible fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*) de la voluntad (cf. *KpV* p. 16). Contrariamente a lo que pretenden posiciones reduccionistas de corte naturalista o empirista, la moralidad, piensa Kant, no puede ser nunca derivada de meras sensaciones ni de meros sentimientos, sino que pone en juego, necesariamente, un tipo peculiarísimo de causalidad, la causalidad libre, que debe verse como una causalidad según conceptos de la razón. Por lo mismo, en este último punto, el que acierta es, más bien, a juicio de Kant, el racionalismo moral, y no el empirismo. Y, en tal sentido, Kant explica que el concepto de libertad es la verdadera "piedra del escándalo" (*Stein des Anstoßes*) para todos los empiristas (cf. p. 7), mientras que él mismo lo considera nada menos que la "piedra angular" (*Schlußstein*) del edificio entero de un sistema de la razón pura, y no sólo en su uso práctico, sino también en su uso teórico o especulativo (cf. p. 3).[33]

Por otro lado, y esta vez nuevamente en clara aproximación al empirismo, Kant no desconoce, en modo alguno, que los fenómenos de la moralidad no pueden ser tratados en términos de meros conceptos, por cuanto la experiencia moral, en general, y también los juicios morales, en particular, involucran aspectos claramente vinculados con la dimensión del sentimiento (*Gefühl*). Así lo muestra ya el simple hecho de que frente a una injusticia, por ejemplo, frecuentemente nos indignemos, y no nos limitemos meramente a constatarla y eventualmente condenarla de modo emocionalmente neutralizado, por medio de meros conceptos. Por lo mismo, el objetivo de Kant no es ni puede ser aquí, en modo alguno, el de excluir, sin más, los sentimientos del ámbito de la moralidad, sino que

---

[33] En un pasaje de gran importancia sistemática, contenido en la sección dedicada a la "Típica de la facultad del juicio pura práctica" de *KpV*, Kant explica que al uso de los conceptos morales sólo puede resultarle adecuado lo que llama un "racionalismo de la facultad del juicio" (*Rationalismus der Urteilskraft*), que se sitúa, como tal, en medio de dos extremos que deben ser rechazados: por un lado, el de un "misticismo" (*Mystizismus*) de la razón práctica, que pretende convertir en objeto de intuición el orden suprasensible que corresponde a lo que se llama un "Reino de Dios", y, por otro lado, el del "empirismo" (*Empirismus*) de la razón práctica, que convierte a los conceptos morales del bien y el mal en meras consecuencias empíricas conectadas con aquello que se denomina la felicidad. Aunque ambos extremos representan posiciones erróneas, Kant señala expresamente que es el empirismo el que debe ser rechazado aquí con mayor energía, en la medida en que no resulta compatible, en modo alguno, con la pureza (*Reinigkeit*) y la sublimidad (*Erhabenheit*) de la ley moral, que el misticismo, más allá de sus infundadas pretensiones, todavía conserva (cf. p. 70 s.).

de lo que se trata es, más bien, de asignarles el papel que genuinamente les corresponde dentro de dicho ámbito. A juicio de Kant, tal papel no puede ser jamás, en contra de toda posible variante de la llamada "moral del sentimiento", el de prestar fundamento a los juicios morales, y ello ya por la sencilla razón de que las pretensiones universales de validez que estos juicios plantean jamás podrían fundarse, como tales, en los sentimientos que eventualmente pudieran acompañarlos, y que habitualmente los acompañan. Algo comparable en alguna medida, aunque de ningún modo idéntico, ocurre también, a juicio de Kant, en el ámbito de la experiencia estética, más precisamente, allí donde se trata de la experiencia de lo bello, en sus diversas posibles formas. Tampoco en este caso es posible, piensa Kant, una explicación que recurra a meros conceptos, sino que es necesario hacer el debido lugar al papel que desempeña el sentimiento, incluso allí donde se trata de dar cuenta de la posibilidad y la estructura de los juicios a través de los cuales la experiencia de la belleza adquiere el tipo específico de articulación que caracteriza como tal y la distingue de toda otra posible forma de experiencia.

Kant lidió con cuestiones relativas al papel del sentimiento, sobre todo, en el ámbito de la experiencia estética, ya desde tiempos muy tempranos, durante la época precrítica, como lo muestra el escrito sobre el sentimiento de lo bello (*das Schöne*) y lo sublime (*das Erhabene*) de 1764 (cf. *GSE*). Visto el problema desde la perspectiva propia del período crítico, la cuestión de fondo es la de si la temática del sentimiento, en general, puede y debe tener un lugar en el seno de la filosofía trascendental y, en caso afirmativo, cuál. Recién en 1790, con la concepción presentada *KU*, Kant dio a conocer una respuesta definitiva a dicha cuestión, una respuesta que, además, es positiva. Como se sabe, el núcleo especulativo de dicha respuesta, que en primera instancia puede resultar sorprendente, consiste en la vinculación sistemática que establece entre la temática del sentimiento, en aquella parte que resulta accesible al modo de tratamiento propio de la filosofía trascendental, por un lado, y la temática relativa a las funciones de la facultad del juicio (*Urteilskraft*), en particular, a su función "reflexiva" o "reflexionante" (*reflektierend*), por el otro. Este peculiar encuadramiento sistemático le permite a Kant, entre otras cosas, trazar una distinción nítida, dentro del ámbito del sentimiento, entre aquellos sentimientos que poseen un origen puramente empírico y aquellos otros que, sin dejar de ser genuinos sentimientos, vale decir, sin convertirse en

meros conceptos ni tampoco en meras decisiones, reconocen, sin embargo, un origen apriorístico. Estos últimos responden en su origen, de uno u otro modo, a la propia operación de las facultades del sujeto, tal como ésta tiene lugar con referencia a determinados objetos, pero sin que éstos puedan ser considerados como la causa del sentimiento que aparece posteriormente vinculado a ellos. A juicio de Kant, este esquema general de explicación se aplica, de dos maneras muy diferentes, tanto al caso del sentimiento de lo bello y lo sublime, que es lo que se trata en detalle en la primera parte de *KU*, como también al caso del que, para Kant, es el sentimiento de origen moral por excelencia, a saber: el "respeto" (*Achtung*). Este último aparece tratado ya en *Grundlegung* y *KpV*, aunque todavía sin conexión directa con la discusión de las funciones de la facultad del juicio. Por su parte, en *Tugendlehre*, además del respeto, se incluye también el que habitualmente se conoce con el nombre de "sentimiento moral" (*moralisches Gefühl*) entre las "prenociones estéticas", a las cuales pertenece también la "conciencia moral[G]", que, como se verá, constituye una peculiar forma o función de la facultad del juicio. Aunque el punto es discutible y la evidencia textual probablemente no permita despejar de modo definitivo todas las dudas, hay, a mi modo de ver, buenas razones para asumir que también en los casos específicos del "respeto" y el "sentimiento moral" Kant tiene en vista, más allá de las diferencias, un mismo modelo explicativo de carácter más general, que busca dar cuenta del elemento apriorístico presente en su origen, por referencia a la conexión sistemática que vincula a la función reflexiva de la facultad del juicio con el ámbito del sentimiento.

Por último, en la misma dirección apunta también el hecho de que en el tratamiento de *Tugendlehre* el adjetivo 'estético/a' (*ästhetisch*) está tomado en el mismo sentido que tiene en el tratamiento de *KU*, vale decir, como una referencia al ámbito del "sentir" o "sentimiento", en general, y no en el sentido que tiene en la "Estética trascendental" de *KrV*, donde remite de modo específico a la percepción, y no al sentir. En ambos casos, se trata de formas de la receptividad sensible, pero hay diferencias irreductibles entre ellas. Por su parte, la expresión 'prenocion(es)' (*Vorbegriff(e)*), que podría vertirse también como "preconcepto(s)" o "concepto(s) previo(s)", pretende dejar en claro, desde un comienzo, que no se trata aquí de los principios de la moralidad, sino, más bien, de aquellas condiciones subjetivas que dan cuenta del modo en que dichos princi-

pios, cuyo asiento está la razón, no se limitan tan sólo a ser reconocidos como tales de un modo puramente intelectual, sino que, además, nos afectan sensiblemente, vale decir, motivan en nosotros determinadas respuestas emocionales. Se trata, en definitiva, de dar cuenta, como lo establece el título con el que Kant encabeza el tratamiento, de la "receptividad" (*Empfänglichkeit*) que posee nuestro ánimo (*Gemüt*), como los seres finitos que somos, para los conceptos propios de la moralidad. Lo que se hace aquí objeto de tratamiento no son, pues, sino determinadas "disposiciones naturales" que nuestro ánimo trae ya siempre consigo, como ocurre también con todas las otras capacidades y facultades que forman parte de nuestra constitución originaria, y que, por lo mismo, no podrían ser jamás adquiridas por otros medios ni podría haber entonces obligación de adquirir. Kant habla, en tal sentido, de "predisposiciones naturales del ánimo" (*natürliche Gemütsanlagen*) para ser "afectado" (*affiziert*) por los conceptos del deber (*durch Pflichtbegriffe*) (cf. *Tugendlehre* p. 399). La conciencia de tales afecciones, que se identifica sin más con ellas, explica Kant, no tiene origen empírico, sino que constituye un efecto del modo en que la ley moral, presente en nuestra razón, afecta nuestro ánimo (cf. p. 399). Kant menciona cuatro "prenociones estéticas" a tomar en consideración, a saber: 1) el "sentimiento moral" (*moralisches Gefühl*), entendido aquí como la capacidad de experimentar agrado y desagrado frente a la concordancia o discordancia, respectivamente, de una acción con la ley moral; 2) la "conciencia moral[G]"; 3) el "amor (de afección) hacia los seres humanos" (*Menschenliebe*), que no puede ser mandado y que, por lo mismo, no se identifica con el "amor al prójimo", en el sentido propiamente moral del término (*Wohlwollen, amor benevolentiae*); y, por último, 4) el "respeto" (*Achtung, reverentia*), como sentimiento referido específicamente a la presencia de los principios de la moralidad, tanto en la misma ley moral como también en la propia persona y la persona de los demás. En lo que sigue, me limito a comentar únicamente lo referido al tratamiento de la "conciencia moral[G]", que es muy breve, pero también bastante denso.

ii) Deber, sentimiento y reflexión

El tratamiento de la "conciencia moral[G]" como "prenoción estética" presentado en *Tugendlehre* apunta a poner de manifiesto, ante todo, su carácter de disposición natural, que no puede ser adquirida sino sólo cultivada,

y, sobre esa base, pone de relieve también aquellos aspectos de su función que dan cuenta de la conexión sistemática con la teoría de los deberes de virtud, que es, como se vio, el tema principal de la obra.

Al igual que el "sentimiento moral" (cf. *Tugendlehre* p. 399 s.), la "conciencia moral[G]", explica Kant, no es algo que pueda ser adquirido (*Erwerbliches*), de modo que tampoco podría haber un deber de adquirirla. Ocurre, más bien, que todo ser humano (*jeder Mensch*), como ser moral (*als sittliches Wesen*), la posee originariamente. Por lo mismo, el peculiar tipo de vínculo que nos (ob)liga a la "conciencia moral[G]" (*zum Gewissen verbunden zu sein*) no puede caracterizarse en términos de lo que sería un supuesto "deber de reconocer deberes" (*die Pflicht, Pflichten anzuerkennen*) (p. 400). Al parecer, la razón de esta imposibilidad reside, para Kant, en el hecho de que tal caracterización produciría un regreso al infinito. En efecto, admitida por hipótesis la necesidad de un "deber de reconocer deberes", habría que suponer entonces, del mismo modo, también la necesidad de un nuevo deber de orden superior, que tuviera como materia de la correspondiente obligación el deber inmediatamente precedente, vale decir: un (supuesto) "deber de reconocer el deber de reconocer deberes", y así al infinito. Aunque Kant no desarrolla en el texto el argumento que he reconstruido, la posterior identificación de la "conciencia moral[G]" como una determinada forma o función de la facultad del juicio avala, en principio, la suposición de que lo que está en juego aquí no es, en definitiva, sino un aspecto específico de una aporía más general, referida al carácter y la función de la facultad del juicio, como facultad que hace posible el trato competente con reglas, allí donde se debe proceder a su aplicación. Se trata de una aporía que el propio Kant diagnóstica y que resuelve, como se verá, por la vía de la naturalización de dicha facultad. Que es ésta la dificultad que está en juego aquí parece confirmarlo también el hecho de que lo que sigue inmediatamente en el texto queda introducido expresamente como una explicación ("*denn*") de la imposibilidad de un supuesto deber de tener una "conciencia moral[G]": la "conciencia moral[G]" no es, explica Kant, sino la propia "razón práctica" (*praktische Vernunft*), que, en cualquier caso de aplicación de una ley (*in jedem Fall eines Gesetzes*), confronta al sujeto con aquello que es su deber, y ello con vistas a la absolución o bien a la condena (*zum Lossprechen oder Verurteilen*). La "conciencia moral[G]" no se refiere, pues, de modo directo o primario, a un determinado objeto (*Objekt*), sino, más bien, al propio

sujeto (*Subjekt*), de modo tal que, a través de su acto, afecta (*affizieren*) al sentimiento moral. Por lo mismo, su intervención constituye un hecho inevitable (*eine unausbleiliche Tatsache*), y no una obligación (*Obliegenheit*) o un deber (*Pflicht*) (cf. p. 400).

En esta apretada explicación se advierte claramente la relevancia de la conexión sistemática que establece el análisis kantiano, ya desde el tratamiento sintético presentado en *Religion*, entre el acto de la "conciencia moral[G]", por un lado, y la función reflexiva de la facultad del juicio, allí donde incorpora la "dirección subjetiva" de consideración, por el otro: el acto de la "conciencia moral[G]" se dirige *al sujeto mismo*, y no a un objeto. Lo que se añade de modo expreso en el tratamiento de *Tugendlehre* es la referencia a la conexión sistemática entre reflexión, desplegada en "dirección subjetiva", y sentimiento: al recaer sobre el propio sujeto, el acto de la "conciencia moral[G]" activa, por así decir, su capacidad de ser sensiblemente afectado por conceptos morales, más precisamente, tal como este tipo de afección tiene lugar, no de modo general o en abstracto, sino, más bien, sólo en presencia de aquello que, en cada caso, aparece como algo que cae efectivamente bajo un determinado mandato moral (ley) y ejemplifica en concreto sus condiciones de aplicación.

Así entendido, el punto muestra algunos paralelos estructurales importantes con el modo en que en el análisis desarrollado en *KU*, y dentro del marco de un tratamiento dedicado a tematizar la función reflexiva de la facultad de juzgar, Kant trata el origen del "sentimiento de lo bello" (*Gefühl des Schönen*). En efecto, también en este caso, la reflexión adquiere una peculiar inflexión subjetiva, en la medida en que el objeto provee aquí tan sólo la ocasión y, en cierto modo, también el "tema" de la reflexión, pero no opera, en cambio, como la causa directa de la afección emocional resultante de aquélla. En el caso del sentimiento de lo bello, lo que se tiene es una situación que corresponde al escenario característico de lo que Kant denomina la "percepción reflexionada" (*reflektierte Wahrnehmung*): un objeto particular dado en la percepción es considerado en su mera forma, bajo exclusión de todo interés referido a la existencia del objeto mismo, esto es, en perspectiva causal y existencialmente neutralizada y, con ello, también distanciada, vale decir, desinteresada. De este modo, en el nuevo espacio de autoexperiencia que abre originariamente esta forma particular de reflexión, por vía de neutralización y distanciamiento, el sujeto puede tomar nota de un modo especialmente nítido, a

través de una modalidad específica del sentir (*Gefühl*), del peculiar tipo de intensificación vital al que da lugar el "libre juego" (*freies Spiel*) de sus propias facultades cognoscitivas, aquí el entendimiento (*Verstand*) y la imaginación (*Einbildungskraft*), en la medida en que éstas entran en una suerte de resonancia armónica, por así decir, allí donde la forma del objeto dado en la percepción reúne las características requeridas para dar lugar a este tipo particular de autoexperiencia (cf. *KU*, "Einleitung" § VII). Bajo tales condiciones, cuando se dice que el objeto en cuya presencia se hace este peculiar tipo de autoexperiencia es bello, el enunciado "esto (que veo, que oigo, etc.) es bello" documenta exteriormente, en el plano de la articulación lingüística, una especie particular de enlace de representaciones en la conciencia del sujeto, más precisamente, un particular tipo de juicio, en virtud del cual la forma del objeto percibido, sobre la cual versa la reflexión, queda, en calidad de sujeto del juicio, inmediatamente vinculada con el sentimiento originado en el juego libre de facultades que desencadena la propia reflexión, y ello de modo tal que ese mismo sentimiento opera entonces como el predicado del juicio que enlaza ambas representaciones.[34] Cuando se dice "X (esto que veo, esto que oigo, etc.) es bello", se tiene, pues, a primera vista, la impresión de estar en presencia de un enunciado que documenta exteriormente un enlace en la conciencia que correspondería a la forma de un juicio meramente declarativo, por medio del cual se vincula una determinación predicativa a un sujeto del juicio, con la pretensión de enlazar ambas representaciones en el objeto mismo al que se refiere el juicio, como un todo. Sin embargo, se trata en este caso, para Kant, de una impresión superficial que resulta engañosa, toda vez que el análisis de los presupuestos reflexivos de la experiencia de lo bello pone de manifiesto que, en el caso del "juicio puro de gusto" (*reines Geschmacksurteil*), el sentimiento que queda inmediatamente vinculado a la forma del objeto percibido tiene él mismo su origen, no en una afección producida directamente por el objeto, sino, más bien, en el juego libre de facultades cognoscitivas del sujeto, tal como éste acontece en el contexto de autoexperiencia que corresponde al escenario característico de la "percepción reflexionada". Aunque surge con ocasión de la presencia del ob-

[34] Para un desarrollo más amplio de este punto, remito a la discusión en Vigo (2019). Una excelente discusión del tratamiento kantiano de la estructura y el alcance del juicio puro de gusto, se encuentra en Wieland (2001) p. 185-239.

jeto, la representación que opera aquí como predicado del juicio, esto es, el sentimiento, no deriva, pues, del objeto mismo, al menos, no de modo directo, sino que reconoce un origen apriorístico, por estar fundado en la estructura misma de las facultades cognoscitivas (*vgr.*, en este caso, intelecto e imaginación) y en su capacidad para cooperar armónicamente, dando lugar así a una intensificación vital que resulta experimentable de modo inmediato bajo la forma de un sentimiento de agrado peculiarísimo.

En el peculiar enlace de conciencia que constituye el juicio puro de gusto, dicho sentimiento queda, pues, inmediatamente vinculado a la forma del objeto, en el sentido preciso de que la correspondiente operación sintética de enlace no se apoya en una tercera representación, diferente de las que aparecen en el lugar del sujeto y el predicado del juicio. No menos cierto es, sin embargo, que, desde el punto de vista que atiende a su origen, el sentimiento involucrado en la experiencia de lo bello supone todo un conjunto de mediaciones, que dan cuenta, por un lado, de la vinculación temática, pero desinteresada, de la reflexión con el objeto percibido, el cual debe presentar necesariamente determinadas propiedades formales, y, por otro, de la vinculación no temática, pero causalmente eficaz, de la reflexión y el juego libre de facultades cognoscitivas apoyado en ella con el correspondiente sentimiento de intensificación vital. Sobre esta base, puede decirse, pues, que el sentimiento de lo bello posee una particular estructura "bifronte", en la medida en que, por un lado, aparece irremoviblemente anclado al objeto que proporciona la ocasión de su origen y, por otro, no surge de modo directo a partir de ese objeto mismo, el cual no constituye su causa, sino, más bien, a partir de la actividad de las facultades involucradas en el juego libre a que da lugar la reflexión desinteresada sobre el objeto. En tal sentido, el peculiar espacio de autoexperiencia que abre de modo originario la forma específica de reflexión que da lugar al sentimiento de lo bello presenta él mismo una textura "híbrida", por así decir, que combina, indivorciablemente, componentes tanto de origen empírico-objetivo como de carácter apriorístico-subjetivo. Dentro de dicho espacio, la marcada inflexión subjetiva que adquiere la reflexión en razón de sus efectos, por un lado, y su irremovible anclaje en el objeto reflexivamente tematizado, por el otro, constituyen las dos caras inseparables de un mismo y único fenómeno de autoexperiencia. Se trata, pues, de una particular forma de experiencia de sí que tiene lugar

necesariamente sobre la base de la percepción de algo diferente y que no adquiere jamás, como tal, el carácter de una tematización de sí mismo, del tipo que fuera, por parte del sujeto: *auto*experiencia, pues, pero siempre y exclusivamente en el modo de una auto*experiencia*, es decir, de una experiencia concomitante de sí, vinculada de modo inseparable al acceso temático-reflexivo a algo diferente. A destacar este aspecto apunta, precisamente, el recurso a la expresión "autoexperiencia", que he empleado hasta aquí sin mayores aclaraciones.

Pues bien, un escenario análogo, aunque en modo alguno idéntico, es el que Kant parece tener en vista en el tratamiento de *Tugendlehre*, cuando señala que el acto de la "conciencia moral[G]", en presencia de aquello que aparece como caso de aplicación de un determinado mandato moral (ley), confronta al sujeto con su deber, de un modo que apunta expresamente a su absolución o condena, y que, al mismo tiempo, afecta o moviliza su sentimiento moral. Por cierto, la presencia de un caso de aplicación de una determinada ley no puede analogarse, sin más, al modo en que se presenta el objeto percibido, en un escenario de "percepción reflexionada". Ello es así ya por la sencilla razón de que, cuando de trata de la aplicación de la ley, se apela necesariamente a la comparación del objeto, esto es, el caso particular, con un elemento de carácter conceptual, como lo es la ley misma, mientras que el juicio puro de gusto, al menos, en su forma más elemental, que corresponde al caso de lo que Kant denomina "belleza libre" (*freie Schönheit*, *pulchritudo vaga*), excluye todo tipo de mediación conceptual y, con ello, también toda comparación de casos particulares con conceptos y toda subsunción de ellos bajo conceptos (cf. *KU* § 16). Ciertamente, el paralelismo estructural se hace, también en este punto, bastante más estrecho, cuando se considera el caso de lo que Kant denomina la "belleza adherente" (*anhängende Schönheit*, *pulchritudo adhaerens*), ya que ésta presupone el concepto de la cosa (por ejemplo, el concepto de ser humano o de caballo) y, con ello, su perfección en concordancia con dicho concepto (cf. *KU* § 16). Y, en este sentido, no resulta casual que tanto en el tratamiento de la figura humana como "ideal de la belleza" (*Ideale der Schönheit*), es decir, como la representación en concreto de aquello que, considerado como "arquetipo" (*Urbild*) del gusto (*Geschmack*), es una mera "idea" (*Idee*) (cf. § 17), como también en el tratamiento de la belleza como "símbolo de la moralidad" (*Symbol der Sittlichkeit*) (cf. § 59), Kant se oriente fundamentalmente a partir del caso de la

belleza adherente, y no a partir del de la belleza libre, aun cuando sea este último el que representa del modo más puro y más elemental aquello que busca tematizar el análisis del juicio puro de gusto.

Pero, como quiera que sea, tampoco el caso de la belleza adherente se corresponde, sin más, con el tipo de situación que tiene en vista Kant, allí donde, en el marco de *Tugendlehre*, trata de dar cuenta de la peculiar función reflexiva que da lugar al acto de la "conciencia moral[G]". En efecto, la inflexión subjetiva que adquiere la reflexión tiene, en este caso, un alcance completamente diferente y mucho más marcado, pues no se trata, en modo alguno, del mismo espacio de reflexión ni del mismo tipo de autoexperiencia. Baste con señalar, a este respecto, que la reflexión estrictamente moral, allí donde concierne no sólo a la situación objetiva de aplicación de la ley moral, sino también a lo que constituye el deber del sujeto invidual confrontado con ella, no puede adoptar jamás una perspectiva distanciada y desinteresada, de carácter puramente contemplativo. No se está aquí en presencia, por lo mismo, de un escenario de mera "percepción reflexionada", al que se puede concurrir, por así decir, de modo puramente facultativo. Por el contrario, se trata aquí de un escenario de confrontación inevitable, en el cual la reflexión debe necesariamente tomar en cuenta, y con especial cuidado, también las intenciones y los intereses que vinculan al sujeto con el objeto que ella misma tematiza, pues lo que se ha de enjuiciar, desde el punto de vista estrictamente moral, es precisamente la aptitud moral de tales intenciones e intereses, y no sólo la necesaria congruencia del "objeto" o la "situación objetiva" en cuestión con la ley de la cual proporcionaría el caso. Por lo mismo, el carácter de *auto*enjuiciamiento que adquiere aquí la reflexión no se ve, en modo alguno, mitigado por el hecho de tener que recurrir a procedimientos de nomologización que involucran la adopción, al menos, transitoria, de un punto de vista universalizado y, con ello, despersonalizado, puesto que, como se vio ya, lo que está en juego en tales procedimientos no es, en definitiva, sino la aptitud moral de las intenciones y los intereses particulares a los que dan expresión las correspondientes máximas, en su calidad de principios subjetivos de determinación del querer o la voluntad. Se trata, pues, de un contexto de autoexperiencia, dentro del cual el momento autorreferencial, que no puede ser puesto entre paréntesis sino de modo consciente y meramente transitorio, adquiere un carácter expreso y, en ocasiones, incluso fuertemente marcado, que trae consigo también

peculiares repercusiones afectivas o, si se prefiere, emocionales. Lo que sustenta la analogía con el caso del sentimiento de lo bello no es, justamente, sino la peculiar conexión estructural que vincula en ambos casos, cada uno a su modo, la reflexión y el sentimiento. En efecto, y con independencia de las demás diferencias, tanto en el caso del sentimiento de lo bello como en el caso del sentimiento moral, tal como éste acompaña al acto de la "conciencia moral[G]" que lo moviliza, se trata de sentimientos que se originan sobre la base de las correspondientes prestaciones del juicio reflexivo, esto es: sin ser causados de modo directo por los "objetos" particulares a los cuales queda referida en cada caso la propia reflexión.

Ahora bien, en lo que concierne específicamente al carácter del sentimiento asociado con la actividad reflexiva de la "conciencia moral[G]", Kant lamentablemente no da mayores explicaciones. Más bien, se limita a señalar que lo que tal actividad reflexiva moviliza no es otra cosa que el "sentimiento moral" (*das moralische Gefühl*), el cual había sido discutido ya en la sección inmediatamente precedente del tratamiento de las "prenociones estéticas" (cf. *Tugendlehre* p. 399 s.). Allí Kant indicaba simplemente que el sentimiento moral es una forma de "receptividad" (*Empfänglichkeit*), más precisamente, aquella que consiste en la capacidad de experimentar agrado (*Lust*) o desagrado (*Unlust*) a partir de la mera conciencia ya de la concordancia (*Übereinstimmung*) ya del conflicto (*Widerstreit*), respectivamente, de nuestras acciones con la "ley del deber" (*Pflichtgesetz*) (cf. p. 399). La ausencia de mayores precisiones ha llevado a algunos intérpretes a reprochar a Kant lo que sería una insalvable oscuridad de fondo en su concepción relativa a las relaciones entre el "sentimiento moral" y la "conciencia moral[G]". En tal sentido, a la falta de ulterior determinación del carácter del "sentimiento moral", se añadiría también el hecho de que la "conciencia moral[G]" quedaría caracterizada ella misma de dos maneras diferentes, difícilmente compatibles, a saber: por un lado, como una "prenoción estética" y, por otro, como una "disposición intelectual".[35]

A mi modo de ver, lo que se pierde de vista irremediablemente en este tipo de crítica es el hecho elemental, pero de crucial importancia, de que Kant no establece una simple identificación de "sentimiento moral" y "conciencia moral[G]", sino que apunta, más bien, a establecer una cierta

[35] En este sentido, véase la crítica de Goy (2013) p. 188 s.

secuencia de momentos en la explicación de un mismo fenómeno unitario resultante. En efecto, Kant caracteriza al "sentimiento moral", tomado por sí solo, según se vio, no todavía como la afección resultante del acto de la "conciencia moral[G]", sino, más bien, como una mera capacidad receptiva de las correspondientes afecciones. Y sostiene, además, que es el acto de la "conciencia moral[G]" el que afecta sensiblemente al sujeto, y ello justamente, en la medida en que éste posee tal capacidad receptiva. En tal sentido, el sentimiento resultante, que no puede ser causado de modo directo por ningún objeto, queda intrínsecamente conectado, en razón de su origen, con el acto mismo de la "conciencia moral[G]". Por lo mismo, desde el punto de vista subjetivo, este último presenta un carácter necesariamente dual. En efecto, se trata, por una parte, de un acto reflexivo que posee, como tal, un carácter intrínsecamente intelectual, pero que, por otra parte, aparece a la vez como necesariamente enlazado con un sentimiento, ya sea de agrado o de desagrado, el cual posee, como tal, un origen reflexivo. Dado que la reflexión comporta aquí, como se dijo ya, una inflexión marcadamente subjetiva, es completamente razonable que Kant, atendiendo al peculiar tipo de autoexperiencia que hace posible de modo ejecutivo la "conciencia moral[G]", caracterice a esta última no sólo con vistas al carácter intrínsecamente intelectual de su acto, sino también con vistas al carácter sensible o, más precisamente, sentimental, de los efectos subjetivos que trae necesariamente consigo. Así vistas las cosas, puede decirse, pues, que el peculiar tipo de autoexperiencia que hace posible la operación de la "conciencia moral[G]" se sitúa, como tal, en la zona de confluencia de las capacidades intelectuales y sensibles o, más precisamente, sentimentales, del sujeto. La analogía, aunque no identidad, con el caso de la peculiar capacidad que Kant denomina el "gusto" (*Geschmack*) salta, pues, a la vista, también desde este ángulo de mirada.

Por último, conviene recalcar algo ya observado anteriormente: cuando, de modo semejante a lo que ocurría ya en el tratamiento de *Religion*, Kant se refiere aquí a la "conciencia moral[G]" como si se tratara, sin más, de la propia "razón", en este caso, la "razón práctica" (*praktische Vernunft*) (cf. *Tugendlehre* p. 400), resulta poco menos que obvio que no pretende establecer una genuina equivalencia entre ambas facultades, que había previamente distinguido. Como nadie ignora, Kant emplea el término "razón" tanto en un sentido amplio, que incluye todas las facultades del

espíritu (humano), como también en un sentido estrecho que se refiere a la "facultad de los principios", la cual se distingue no sólo del entendimiento, sino también de la voluntad, la facultad del juicio y la sensibilidad, en todas sus formas. En sus escritos éticos, por caso, Kant identifica, en ocasiones, la razón práctica, sin más, con la (buena) voluntad, pero, en otros casos, también aclara, para evitar toda posible confusión, que es la razón la que determina la (buena) voluntad, y no viceversa. Pues bien, desde el punto de vista terminológico, puede decirse que algo comparable ocurre aquí con la "conciencia moral*G*", por un lado, y la "razón práctica", por el otro. Como se ha visto, ya en el tratamiento de *VM* Kant las distinguía nítidamente, al caracterizar a la primera como instancia de aplicación de la ley y a la segunda, en cambio, como instancia legislativa. Esta fijación de funciones no varía posteriormente, como puede comprobarse también a la luz de otros pasajes de la propia *Tugendlehre*, en los cuales la "conciencia moral*G*" queda expresamente identificada con la "facultad del juicio", en una de sus posibles funciones, y no con la razón práctica misma. Esto es así, justamente, en la medida en que la operación de la "conciencia moral*G*" se sitúa, como tal, en el plano que concierne a la aplicación de la ley moral provista por la razón, allí donde tal aplicación adquiere una inflexión predominantemente subjetiva, en el sentido explicado anteriormente.

A este conjunto de conexiones volveré más abajo. Por el momento, baste con señalar que la interpretación que estoy proponiendo, basada en la identificación de la "conciencia moral*G*" y la "facultad del juicio", en una de sus posibles funciones, explica también la paradoja antes señalada, según la cual una obligación de tener "conciencia moral*G*" o bien de seguir a la "conciencia moral*G*" generaría irremediablemente un regreso al infinito. En efecto, no se tiene aquí sino un caso particular de la misma paradoja estructural que parece afectar a la facultad del juicio en *todas* sus posibles funciones, y ello, justamente, por cuanto la facultad del juicio, como instancia que garantiza la (debida) aplicación de reglas, ya no puede estar ella misma sujeta a una regla. En efecto, en caso contrario, el recurso a nuevas reglas que hagan posible la aplicación se remontaría necesariamente al infinito: si la aplicación de la regla A queda sujeta a una regla B, que a su vez debe ser ella misma aplicada, entonces se requiere una regla C, que regule la aplicación de la regla 2, etc. Se trata, pues, de lo que se conoce habitualmente bajo el nombre de la "aporía de la facultad del

juicio" o bien la "aporía de la aplicación".[36] En inmediata conexión con el problema señalizado por dicha aporía, Kant explica que la facultad del juicio constituye ella misma un talento natural, que no se puede enseñar sino tan sólo ejercitar (cf. *KrV* A 133 / B 172). Su conclusión resulta, pues, lapidaria: "la carencia de facultad del juicio (*der Mangel an Urteilskraft*) es propiamente lo que se denomina estupidez (*Dummheit*), una deficiencia (*Gebrechen*) a la cual no hay cómo prestarle ayuda" (cf. A 133 / B 173). Como hace notar W. Wieland, Kant resuelve la "aporía de la facultad del juicio", en general, por vía de su naturalización, vale decir, caracterizándola como un talento natural.[37] En esta misma línea, sugiero, pues, que algo análogo vale también para el caso particular de la "conciencia moral[G]". En efecto, también en este caso, es cierto que la única posible disyuntiva es la de que o bien se la tiene, o bien no se la tiene. Por cierto, se puede ejercitar y cultivar la habilidad de prestarle oídos, como se verá más abajo, pero jamás se podría adquirir la propia "conciencia moral[G]" partiendo, por así decir, de una suerte de un punto cero.

En tal sentido, Kant señala, como se vio, que todo ser humano, *como ser moral* (*als sittliches Wesen*), posee originariamente la capacidad que constituye la "conciencia moral[G]" (cf. *Tugendlehre* p. 400). ¿Quiere implicar con ello que no existe algo así como la carencia de "sentido moral", al modo en que evidentemente sí existe la "estupidez"? No necesariamente. Pero, en tal caso, ya sea que se trate de una incapacidad congénita, de una inmadurez transitoria o bien de alteración patológica, la consecuencia es que ya se no estaría en presencia de un "ser moral", en el sentido pleno o más propio del término, vale decir, de alguien capaz de asumir por sí mismo la dirección de su vida con arreglo a criterios morales de enjuiciamiento de su propia conducta. De este tipo de situaciones dan cuenta, en el plano de la organización social, las diferentes formas de la institución de la tutela, a través de las cuales terceras personas adquieren la potestad de ver por el bien de quien es transitoria o permanentemente incapaz de hacerse cargo responsablemente de a sí mismo. En cualquier

---

[36] Para una discusión de la "aporía de la aplicación", considerada como una de las aporías que caracterizan estructuralmente a la razón práctica en su ejercicio, véase Wieland (1989) p. 22 ss.

[37] Véase Wieland (2001) p. 149 ss.

caso, como Kant mismo explica, tampoco se podría pensar en una supuesta obligación de tener "conciencia moral[G]" dirigida a aquel que no la poseyera, y ello por la sencilla razón de que para reconocer dicha obligación, como *su propia* obligación, necesitaría poseer precisamente aquello de lo que carece, esto es, una "conciencia moral[G]" (cf. *Tugendlehre* p. 400 s.). En tal sentido, Kant explica poco más adelante que "obrar en conciencia" (*nach Gewissen zu handeln*), es decir, siguiendo a la "conciencia moral[G]", no podría ser ello mismo un deber, pues, en tal caso, tendría que haber una segunda "conciencia moral[G]", para poder ser consciente de la necesidad del acto de la primera (cf. p. 401).

iii) Excurso: sentimiento moral y respeto

Antes de proseguir con los aspectos restantes de la caracterización de la "conciencia moral[G]" en el marco del tratamiento de las "prenociones estéticas", conviene hacer algunas precisiones sobre el modo en el cual Kant caracteriza los dos sentimientos que reconoce como intrínsecamente conectados con la esfera de la moralidad, a saber; el "sentimiento moral" (*moralisches Gefühl*), por un lado, y el "respeto" (*Achtung*), por el otro.

Como se vio, entre las "prenociones estéticas" de *Tugendlehre* Kant incluye ambos tipos de sentimiento y los trata por separado. Esta situación debería bastar por sí sola, al menos, para intentar resistir la tentación de identificarlos. Pero es un hecho, sin embargo, que la investigación especializada, con sorprendente frecuencia, no ha logrado resistirla. Parte de la explicación tiene que ver, sin duda, con el papel marginal que cumple la noción de sentimiento moral en los escritos éticos de Kant, frente al papel protagónico que corresponde, en cambio, a la noción de respeto. Otra parte de la explicación, más importante incluso desde el punto de vista sistemático, ha de buscarse en una insuficiente atención, favorecida por lo escueto del texto, a los diferentes niveles de consideración que Kant tiene aquí en vista. Por último, una ulterior consecuencia negativa de la apresurada interpretación de sentimiento moral y respeto viene dada, a su vez, por el intento de restringir el alcance de la propia noción de respeto, tal como es tratada en el marco de la discusión de las "prenociones estéticas", al caso particular del "respeto frente a sí mismo" (*Achtung für sich selbst*) o bien "aprecio por sí mismo" (*Selbstschätzung*), y ello con la intención manifiesta de hallar cierta justificación para el hecho de que

Kant le dedique un apartado separado.[38] Este tipo de aproximación al asunto falla, sin embargo, por su misma base, ya que, en rigor, no hay razón alguna, ni textual ni sistemática, para proceder a una simple identificación de sentimiento moral y respeto. Por el contrario, una interpretación adecuada, atenta a los diferentes niveles de consideración aquí relevantes, debe esforzarse, más bien, por mantener la diferencia que Kant de hecho establece y por hacerla comprensible por referencia a sus propias presuposiciones. Veamos, pues, con algún detenimiento lo que Kant tiene para decir de cada uno de ambos sentimientos.

1) Sentimiento moral

En lo que concierne a la noción de sentimiento moral, es sabido que Kant la toma de autores emblemáticos dentro de la tradición del llamado "sentimentalismo moral" británico, tales como A. Ashley-Cooper (Shaftesbury), F. Hutcheson, D. Hume y A. Smith.[39] Igualmente sabido es que Kant nunca adoptó él mismo una posición en la línea de la que defienden esos autores, puesto que siempre rechazó la posibilidad de buscar en el ámbito del sentir, en cualquiera de sus posibles formas, el fundamento de la moralidad, como tal, el cual debe ser, a su juicio, de carácter estrictamente racional. El sentimiento juega, por cierto, un papel importante en el ámbito de despliegue del juicio práctico-moral, pero ello no implica, como se dijo ya, que dicho papel deba buscarse por el lado de la fundamentación de la moralidad o de la justificación de las pretensiones de validez de los juicios morales.

Pues bien, Kant establece, como se vio, una estrecha asociación funcional entre el sentimiento moral y la "conciencia moral[G]". Si la interpretación ofrecida más arriba es correcta, ambos deben verse como aspectos

---

[38] Para esta línea interpretativa, ampliamente difundida, que combina de diversos modos la identificación, siquiera tendencial, de sentimiento moral y respeto, por un lado, y la restricción, cuando menos contextual, del respeto al autorrespeto, por el otro, véase, por ejemplo, Guyer (2010).

[39] Para la influencia de estos autores en el período precrítico del pensamiento de Kant, puede consultarse todavía con provecho la presentación de Schilpp (1938) esp. caps. III-VI. Como señala Schilpp, la familiaridad con los moralistas ingleses que revelan los escritos tempranos no implica, en ningún momento, la adopción por parte de Kant de las tesis centrales de la moral del sentimiento. Para la evolución de la posición de Kant frente a la moral del sentimiento, puede verse ahora Zhouhuang (2017). Para el intento kantiano por mediar entre racionalismo y sentimentalismo, con especial referencia a las posiciones de Wolff y Hutcheson, véase también Schadow (2013) p. 25-46.

funcionalmente diferentes, dentro de una autoexperiencia de carácter unitario: el sentimiento moral, como capacidad de ser afectado por la constatación intelectual de la coincidencia o bien el conflicto de una acción con las leyes del deber, es movilizado, por así decir, por la operación reflexiva de la "conciencia moral[G]", de modo tal que ésta da lugar así a un sentimiento de agrado o bien de desagrado, respectivamente. Dada esta estrecha asociación funcional con la "conciencia moral[G]", resulta obvio que, desde el punto de vista sistemático, el sentimiento moral queda situado en el nivel de consideración que corresponde exclusivamente a la aplicación de lo que Kant llama aquí la "ley del deber" (*Pflichtgesetz*) a las acciones. Por lo mismo, el agrado o el desagrado de que aquí se trata no se refieren, como tales, a la ley moral misma, sino tan sólo a las acciones, en la medida en que éstas guarden o no la debida correspondencia con ella. Por este lado, se advierte, pues, de inmediato, que el sentimiento moral queda referido, al igual que el juicio de la "conciencia moral[G]", *a lo particular, en tanto particular*, y no, en cambio, a algo que, como la ley moral, es una configuración de carácter estrictamente universal, ni tampoco, al menos, en primera instancia, a generalizaciones de corte tipológico, tales como las máximas, consideradas por sí mismas, o bien las acciones, consideradas en abstracto.[40] Desde luego, al igual que el enjuiciamiento

---

[40] Como es natural, la adopción de una máxima, y no la propia máxima, puede verse como el resultado de una toma de posición activa por parte del agente, que cuenta ella misma como una actuación particular y queda, en esa misma medida, sujeta al examen crítico-reflexivo que lleva a cabo la "conciencia moral[G]". Allí donde la máxima adoptada no es ella misma concordante con la ley moral, el agente puede reprocharse a sí mismo el hecho de adoptarla o haberla adoptado, como a menudo ocurre, cuando alguien enmienda sus propios propósitos y considera desde una nueva perspectiva determinados aspectos de su propia actuación. Desde un punto de vista puramente analítico, que no implica necesariamente una correspondiente secuencia cronológica, se tiene, pues, en este tipo de casos, una estructura recursiva en dos niveles de reflexión: por un lado, se tiene la reflexión que acompaña o debe acompañar a la adopción misma de la máxima, en tanto toma de posición activa por parte del agente respecto de un determinado contenido proposicional, y, por otro lado, la reflexión que corresponde al examen crítico de la propia actuación, al haber adoptado dicha máxima, optando libremente por ella como principio subjetivo del propio querer. Sólo este último nivel de reflexión corresponde propiamente a la operación de la "conciencia moral[G]", puesto que concierne a una determinada actuación particular, aunque por lo pronto puramente interior. Como tal, constituye ella misma una actuación que el sujeto puede y debe considerar también desde el punto de vista de su concordancia o falta de concordancia con la ley moral, que es, precisamente, aquella que manda obrar sólo según máximas que satisfagan las exigencias de la forma de la lega-

llevado a cabo por la "conciencia moral[G]" como instancia de aplicación, también el sentimiento moral presupone necesariamente la ley del deber como ya dada. Y Kant lo hace notar expresamente, cuando señala que, a diferencia del sentimiento meramente patológico, el sentimiento moral no precede a la representación de la ley moral, sino que sólo puede seguirla (cf. *Tugendlehre* p. 399). Es eso mismo lo que explica, en definitiva, su carácter intrínsecamente moral. Sin embargo, no se sigue de aquí, como es obvio, que la ley moral sea aquello a lo que el sentimiento moral queda, como tal, referido. Por el contrario, Kant enfatiza, desde el comienzo, que el sentimiento moral deriva de la conciencia (*Bewußtsein*) de la concordancia o el conflicto de *nuestra* acción (unserer *Handlung*, subrayado mío) con la ley del deber (cf. p. 399).

La estrecha asociación funcional con la "conciencia moral[G]" permite explicar también otras dos características distintivas que Kant atribuye al sentimiento moral. La primera tiene que ver con su carácter de disposición natural, que, en cuanto capacidad, no puede faltar completamente a ningún ser humano. Alguien que estuviera completamente carente de esta peculiar capacidad de ser sensiblemente afectado (*Empfindlichkeit*) estaría, explica Kant, "moralmente muerto" (*sittlich tot*): si su "fuerza vital moral" (*sittliche Lebenskraft*), para decirlo al modo de los médicos, ya no produjera ningún estímulo (*Reiz*) del sentimiento en el agente individual, entonces ocurriría que la humanidad (*Menschheit*) de éste se disolvería, como si siguiera las leyes de la química, en la mera animalidad (*Tierheit*) y quedaría, así, irrecuperablemente diluida en la masa indiferenciada de los demás seres naturales (*Naturwesen*) (cf. p. 400). La metafórica de corte médico y químico que Kant emplea en el pasaje resulta apropiada para recalcar el carácter puramente contrafáctico de la hipótesis considerada, pues lo característico de la humanidad, definida ella misma en términos

---

lidad. En cambio, el primer nivel de reflexión concierne, ciertamente, a la función reflexiva de la facultad del juicio, pero no, de modo específico, a la operación de la "conciencia moral[G]", puesto que la reflexión no toma aquí por objeto todavía ninguna actuación particular sino tan solo el contenido proposicional de la máxima misma. En suma: sólo el descenso al nivel de la actuación particular misma, el cual trae aquí necesariamente consigo también el añadido de una dirección subjetiva de consideración expresa, abre el espacio de comprensión dentro del cual puede desplegar la "conciencia moral[G]" su peculiar operación de carácter crítico-reflexivo, referida a lo particular, en tanto particular, y anclada, de modo irremovible, en la perspectiva de la primera persona.

de su capacidad moral, consiste, justamente, en no ser susceptible de reducción sin residuo a la mera animalidad.[41]

Una segunda característica distintiva del sentimiento moral queda apenas sugerida en el texto, pero es muy importante ponerla de relieve. Se trata de su carácter esencialmente autorreferencial. En efecto, como se vio arriba, Kant señala que el objeto de referencia del sentimiento moral son *nuestras* propias acciones, en cuanto mantienen correspondencia o bien entran en conflicto con la ley del deber. Se trata aquí, dicho de modo más preciso, de las acciones de *cada* agente individual, consideradas reflexivamente en foro interno y, por tanto, desde la perspectiva de la primera persona, y no de acciones consideradas de modo general o en abstracto, ni tampoco, en primera instancia, de las acciones de los demás. Este peculiar carácter autorreferencial del sentimiento moral, en tanto referido a las acciones del propio agente, no es sino una consecuencia directa del modo en el cual Kant vincula el sentimiento moral con la operación de la "conciencia moral*G*", cuya función reflexiva resulta ajena a toda posible externalización y queda irremoviblemente anclada en la perspectiva de la primera persona. El sentimiento moral, en el sentido que Kant da a la expresión en *Tugendlehre*, no debe ser, pues, confundido con ningún sentimiento de aprobación o rechazo que acompañe el enjuiciamiento moral de las acciones de otros, ya que este último tipo de enjuiciamiento moral, en la medida en que resulta posible, tampoco cae dentro de la esfera de competencia de la "conciencia moral*G*". No hay duda de que también el enjuiciamiento moral de las acciones ajenas va acompañado, con altísima frecuencia, de resonancias afectivas y emocionales de diverso tipo. Kant es perfectamente consciente de ello y sus escritos contienen, como nadie ignora, toda una cantidad de elementos que hacen referencia a este tipo de fenómenos, relacionados, al menos de modo indirecto, con la capacidad de ser sensiblemente afectado por los conceptos de la moralidad.[42] El punto que aquí interesa es, sin embargo, dife-

---

[41] Para el alcance y las consecuencias de este argumento, también en conexión con la llamada "relevancia epistémica" del sentimiento moral, véase Ludwig (2014).

[42] Para una muy buena discusión de diversos aspectos vinculados con el modo en el que Kant tematiza las resonancias afectivo-emocionales de la actividad racional, en sus diversas posibles formas, véase Sánchez Madrid (2016). Una diferenciada presentación de los principales aspectos que abarca la concepción kantiana de las relaciones entre razón y

rente, puesto que concierne, de modo específico y exclusivo, al tipo peculiar de resonancia afectiva que va indivorciablemente asociado a la operación reflexiva de la "conciencia moral[G]". Va sin decir, por tanto, que el ámbito de tal tipo de resonancia afectiva se extiende tanto como el ámbito de competencia de la "conciencia moral[G]" misma, en todos los posibles modos de ejecución de su función crítico-reflexiva que Kant distingue y tematiza (*vgr.* prospectivo, sincrónico, retrospectivo).

Por último, hay que añadir una consideración referida al carácter mismo del sentimiento moral, más precisamente, a su característica bivalencia cualitativa, la cual no altera, sin embargo, su monovalencia normativa, como sentimiento de índole intrínsecamente moral. En efecto, se dijo ya que el sentimiento moral puede revestir la forma del agrado o bien el desagrado, según se esté en presencia de un caso de concordancia o bien de conflicto, respectivamente, de la acción con la ley del deber. Dada la estrecha asociación funcional que Kant establece entre sentimiento moral y "conciencia moral[G]", en virtud de la cual es la operación reflexiva que lleva a cabo ésta última la que activa o moviliza la capacidad receptiva de aquél, se sigue entonces que la diferencia cualitativa entre agrado y desagrado tiene aquí, necesariamente, un carácter resultativo, vale decir, concierne a los efectos de tal activación o movilización. Ahora bien, puesto que la operación reflexiva de la "conciencia moral[G]" tiene como punto de referencia inamovible la ley moral misma, resulta inmediatamente claro que tanto el agrado como el desagrado deben verse aquí ambos como reacciones afectivo-emocionales positivamente normadas, más allá de su irreductible oposición cualitativa. Dicho de otro modo: desde el punto de vista estrictamente moral, es igualmente correcto tanto sentir agrado frente a aquello que concuerda con la ley moral como sentir desagrado frente a aquello que entra en conflicto con ella. La bivalencia cualitativa que caracteriza al sentimiento moral, desde el punto de vista de los efectos de su activación o movilización por parte de la "conciencia moral[G]", debe verse, por tanto, como genuina expresión de su monovalencia normativa, en tanto sentimiento que posee, en razón de su mismo origen, un carácter intrínsecamente moral. Desde este punto de vista, el sentimiento moral, como disposición natural, constituye, pues, la capaci-

---

emoción se encuentra en el escueto, pero muy instructivo libro de M. de L. Borges, citado también por Sánchez Madrid, de quien obtuve la referencia. Véase Borges (2012).

dad de experimentar el tipo específico de reacción afectivo-emocional frente a las acciones particulares que está, en cada caso, en línea con el juicio moral objetivo del agente individual, tal como éste tiene lugar sobre la base de la operación reflexiva de su "conciencia moral*G*".

A partir de lo dicho, resulta suficientemente claro que el tratamiento del sentimiento moral que Kant ofrece en *Tugendlehre* apunta, en términos generales, a poner de relieve su estrecha asociación funcional con la operación reflexiva de la "conciencia moral*G*". Por lo mismo, no resulta extraño que, a modo de conclusión, Kant enfatice que no tenemos algo así como "un sentido particular" (*ein besonderer Sinn*) para el bien y el mal moral (*für das (sittlich-)Gute und Böse*), como tampoco lo tenemos, en el ámbito del mero conocimiento, para la verdad: el sentimiento moral no constituye, pues, algo así como una vía independiente de acceso, de carácter sensible, a la cualidad moral de las acciones,[43] sino que es simplemente la capacidad receptiva (*Empfänglichkeit)* que le permite al "libre arbitrio (*freie Willkür*) ser afectado por el modo en el que la razón y su ley lo ponen en movimiento" (cf. p. 400). Que se trate aquí del libre arbitrio, y no de la voluntad, confirma, de modo adicional, que el sentimiento moral representa el tipo peculiar de resonancia afectivo-emocional que acompaña a las funciones ejecutivas del querer, mediadas por la función reflexiva de la facultad del juicio y sobre las cuales recae también el examen crítico-reflexivo de la "conciencia moral*G*", y no, en cambio, a la determinación apriorística de la voluntad por parte de la razón (pura) práctica, en su función legislativa.[44]

---

[43] En este sentido, Kant critica como inadecuado (*nicht schicklich*) el empleo de la expresión "sentido moral" (*moralischer Sinn*) para designar lo que él mismo llama "sentimiento moral" (*moralisches Gefühl*), justamente, en la medida en que, en su empleo habitual, la expresión "sentido" designa, más bien, el tipo de acceso a objetos (*auf Gegenstände*), de corte puramente teórico (*theoretisch*), que facilita la capacidad perceptiva (*Wahrnehmungsvermögen*) (cf. *Tugendlehre* p. 400). Como es sabido, la correspondiente expresión inglesa, esto es, "*moral sense*", es empleada por Hutchenson. Para una discusión de este punto y otros conexos, véase Baum (2014).

[44] Para esta distinción kantiana entre voluntad (*Wille*) y arbitrio (*Willkür*), véase Allison (1990) cap. 7. Como señala Allison p. 129 s., la distinción es formulada de modo expreso, por primera vez, en *MdS* (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Metaphysik der Sitten" II, esp. p. 213 s.; III, p. 226), pero ya está presente operativamente en escritos como *KpV* y *Religion* (cf., por ejemplo, *KpV* p. 33: *Autonomie des Willens / Heteronomie der Willkür*, p. 74, etc.; *Religion* p. 27 *et passim*: [*freie*] *Willkür*). Por medio de esta distinción, Kant apunta a dos diferentes funciones de lo que en *MdS* se denomina, de modo genéri-

2) Respeto

A diferencia de lo que ocurre con la noción de sentimiento moral, el empleo kantiano de la noción de respecto no puede verse, en modo alguno, como una derivación a partir del vocabulario característico del sentimentalismo moral británico. Por el contrario, se trata, más bien, de una noción que adquiere relieve filosófico y un significado, por así decir, marcado y específico recién en la obra del propio Kant. Como se sabe, la expresión alemana *Achtung*, que es la que en el uso de Kant se vierte al español como "respeto", deriva del verbo *achten*, que, ya desde tiempos muy anteriores a Kant (siglo IX en adelante), posee dos significados principales: por un lado, el significado de "considerar como", "estimar como", "tener por", o incluso "opinar"; por otro, el significado de "atender", "prestar atención", "tener en cuenta" o bien "observar", en el sentido de "acatar". También el sustantivo *Achtung* está documentado desde muy temprano (siglo IX en adelante), y su significado oscila dentro de un campo semántico que cubre los significados de "consideración", "respeto", "aprecio" o incluso "reconocimiento".[45] Puede decirse que el actual empleo de ambos términos en el lenguaje corriente guarda, en lo esencial, bastante continuidad con toda esta gama de posibles significados. Lo que resulta distintivo en el empleo kantiano consiste poco menos que exclusivamente en el carácter marcado que adquiere el sustantivo *Achtung*, tomado en un sentido específicamente moral. En efecto, en el empleo kantiano, *Achtung* da expresión a una noción específica de respeto, que al sentido básico de observancia y acatamiento (latín: *observantia*) le imprime una inflexión característica en virtud de la cual adquiere connotaciones que remiten, más bien, a la noción de reverencia (latín: *reverentia*). Así lo señala el propio Kant expresamente al tratar la noción de respeto en la discusión de las "prenociones estéticas" de *Tugendlehre* (cf. p. 402). Con este desplazamiento semántico hacia el significado de reverencia se co-

---

co, la "facultad de desear según conceptos" (*Begehrungsvermögen nach Begriffen*) (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Metaphysik der Sitten" II, p. 213). Así, la noción de arbitrio se refiere a la función ejecutiva de dicha facultad de desear, como fuente de la elección y la decisión, mientras que la noción de voluntad, en su sentido estrecho, se refiere a su función legislativa. Con todo, Kant emplea a menudo la noción de voluntad también en un sentido más amplio, que cubre ambas funciones.

[45] Para más detalles sobre la etimología y la historia del empleo de ambos términos, el verbo y el sustantivo, véase Brezina (1999) p. 33 ss.

necta también, de modo inmediato, la estrecha vinculación que Kant establece entre la noción de respeto, en su sentido específicamente moral, por un lado, y, por otro, las nociones, positivamente calificadas, de (auto)humillación (*Demütigung*) y (auto)sometimiento (*Unterwerfung*), en la medida en que estas últimas remiten a actitudes intrínsecamente libres, a través de las cuales adquiere expresión, con particular nitidez, la libertad constitutiva del sujeto moral finito (cf. *KpV* p. 78 ss.).

Pues bien, el primer y más importante rasgo diferencial del respeto, como el tipo peculiar de sentimiento intrínsecamente moral que es, concierne a su peculiar "objeto" de referencia. A diferencia de lo que ocurre en el caso del sentimiento moral, el respeto no queda referido, como tal, a las acciones particulares, ya sean las del propio agente individual o bien las de las de los otros que son como él. Por el contrario, Kant señala de modo expreso que el respeto se refiere primariamente a la ley moral misma: el respeto, en el sentido específicamente moral que Kant vincula con la noción, debe entenderse, pues, primariamente, como "respeto por la ley (moral)" (*Achtung für das Gesetz*) (cf. *Grundlegung* p. 400 s.; *KrV* p. 75, 80). Su "objeto" de referencia, si es que se puede hablar así, no es, por tanto, nada particular, tampoco las acciones particulares de nadie, sino, más bien, algo de carácter estrictamente universal, como lo es la ley moral misma. Por lo mismo, y es una segunda característica diferencial de gran importancia sistemática, el sentimiento de respeto no aparece conectado en Kant, de modo inmediato, con la operación reflexiva de la facultad del juicio, mucho menos, allí donde esta última se presenta bajo la forma de la "conciencia moral*G*", cuya tarea de reflexión, aunque presupone como ya dada la ley moral, queda referida siempre, de modo primario, a las acciones particulares del agente individual, consideradas desde la perspectiva de la primera persona. Lo mismo ocurre también, como es obvio, con el sentimiento moral, ya sea en la forma del agrado o el desagrado, en la medida en que queda indisolublemente vinculado, como se vio, a la operación de la "conciencia moral*G*". El propio Kant señala de modo expreso que, desde el punto de vista de su origen, el sentimiento de respeto no guarda conexión con la función reflexiva de la facultad del juicio, en ninguno de sus posibles modos de ejecución, sino, más bien, con una operación específica de determinación, a saber: aquella en virtud de la cual la razón (pura) práctica determina de modo apriorístico, sin mediación de nada empírico (*vgr.* la inclinación), la voluntad, y ello de

modo tal que el sentimiento de respeto debe verse él mismo como inmediatamente vinculado con el "efecto" (*Wirkung*) de tal determinación (cf. *Grundlegung* p. 401 y nota; véase también *KpV* p. 78).[46]

Así, visto como el reverso subjetivo de la determinación objetiva de la voluntad por la razón, el "respeto por la ley (moral)" puede caracterizarse como "la conciencia de un *libre* sometimiento de la voluntad bajo la ley, <que va asociado> con una inevitable coacción (*Zwang*) que se le hace a todas las inclinaciones, pero sólo a través de la propia razón (*durch die eigene Vernunft*)" (cf. *KpV* p. 80, subrayados de Kant). El respeto constituye, pues, la inevitable resonancia afectivo-emocional en el agente moral individual del hecho de saberse sometido él mismo a leyes morales, en la misma medida en que su voluntad queda apriorísticamente determinada por la razón, vale decir, en la misma medida en que él mismo puede prescindir de todo otro motivo empírico, a la hora de adoptar determinadas máximas de su querer. Así, por ejemplo, quien adopta la máxima de no prometer en falso para obtener una ventaja, en la medida en que la adopta, lo hace exclusivamente por respeto a la ley moral, dado que no puede haber ningún otro genuino motivo para la adopción de tal máxima (cf. *Grundlegung* p. 402 s.). Y ello es así, incluso en el caso de que, antes o después, sus acciones pudieran ocasionalmente no resultar concordantes con la máxima adoptada. En efecto, la adopción de una máxima, por sincera que pudiera ser en su calidad de propósito, no garantiza, en modo

---

[46] La pretendida identificación de sentimiento moral y respeto puede venir motivada, entre otras cosas, también por aquellos pasajes en los cuales, para enfatizar la absoluta peculiaridad del respeto, lo califica como "el único sentimiento que reconocemos completamente *a priori*" (cf. *KpV* p. 73: "das einzige <*sc.* Gefühl>, welches wir völlig *a priori* erkennen") o bien como "el único y, a la vez, indubitable motor moral" (cf. p. 78: "die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder"). En este mismo sentido, Kant se refiere al respeto, en ocasiones, como aquel sentimiento que verdaderamente es un sentimiento moral, en el sentido más propio del término (cf. p. 75, 80). Nada de esto impide, sin embargo, mantener una nítida distinción entre lo que en *Tugendlehre* se llama sentimiento moral, por un lado, y el respeto, por el otro. Más aún: el sentimiento moral, en el sentido que se da a la expresión en *Tugendlehre*, ni siquiera podría ser caracterizado como un genuino motor moral, puesto que él mismo no guarda conexión con la determinación apriorística de la voluntad. A todas luces, lo que explica que Kant ponga fuertemente de relieve la peculiaridad del respeto como el único sentimiento moral originario es, más bien, el hecho de que el sentimiento moral posee él mismo, como se verá más abajo, un carácter meramente derivativo, puesto que está fundado, en último término, en el respeto.

alguno, la infalibilidad moral del agente, a la hora de obrar en concreto: en el caso de un agente moral finito e imperfecto, la convicción moral, por firme que pudiera llegar a ser en ocasiones, no basta jamás por sí sola para eliminar de raíz toda inclinación opuesta a la ley moral, que pudiera recuperar su eficacia como motivo, siquiera transitoriamente, en un determinado contexto de actuación. Para el agente moral finito, la "santidad" (*Heiligkeit*) de la voluntad representa tan sólo una "idea práctica" (*praktische Idee*), que cumple, sin duda, una importantísima función regulativa, como punto de referencia final de un proceso interminable de aproximación gradual, pero que, por lo mismo, no puede constituir jamás un objetivo alcanzable por medio de las propias fuerzas (cf. *KpV* p. 32 s.). En cualquier caso, lo que importa retener aquí es la simple constatación de que el respeto, como sentimiento que posee por su mismo origen un carácter intrínsecamente moral, constituye el reverso afectivo-emocional de la determinación apriorística de la voluntad por la razón (pura) práctica. En tal sentido, Kant puede señalar que lo único que puede determinar a la voluntad, cuando se deja de lado todo motivo de origen empírico, es *objetivamente* la ley moral misma y *subjetivamente* el respeto por ella, que él mismo posee, como tal, un carácter puro (cf. *Grundlegung* p. 400 s.; véase también *KpV* p. 81).

La determinación de la voluntad que Kant tiene aquí en vista constituye, por tanto, una autoexperiencia de carácter unitario, en la que concurren, de modo inescindible, un elemento intelectual, que opera como causa formal de la determinación, y un efecto, que, al recaer sobre la voluntad como facultad de desear que recibe así una forma, va acompañado a la vez, y necesariamente, también por una cierta resonancia afectivo-emocional. También aquí apunta Kant, por tanto, a una estrecha asociación funcional entre la operación de las facultades racionales, en este caso, razón y voluntad, por un lado, y el sentimiento, en este caso, el respeto, por el otro. Pero se trata ahora de un acto de determinación de la voluntad por medio de la razón, y no un procedimiento reflexivo de comparación, vinculado con la operación de la facultad del juicio. Por lo mismo, el respeto, en tanto constituye el lado sensible del efecto que produce la determinación de la voluntad por la razón (pura) práctica, se sitúa él mismo, en razón de su propio origen, en el nivel que corresponde a la función legislativa de la razón, tal como ésta tiene lugar por referencia a las máximas como principios subjetivos del obrar, y no en el nivel que

concierne a la aplicación de los principios de la moralidad, a través de las correspondientes máximas, a las acciones particulares.

Un tercer rasgo diferencial del respeto que conviene tomar en cuenta concierne a su determinación cualitativa, como el tipo peculiar de sentimiento que es. Como se vio, en el caso del sentimiento moral, la monovalencia normativa en virtud de la cual se trata, en todos los casos, de una reacción afectivo-emocional positivamente normada, coexiste con una irreductible bivalencia cualitativa: el sentimiento moral, como capacidad receptiva movilizada por la operación de la "conciencia moral[G]", puede revestir en su activación la forma del agrado o bien del desagrado, según se esté en presencia de un caso de concordancia o conflicto de la acción particular con la ley del deber, respectivamente. También el respeto, en su carácter de sentimiento de carácter intrínsecamente moral, constituye una reacción afectivo-emocional positivamente normada. Pero aquí la monovalencia normativa se combina con una peculiar monovalencia cualitativa, ya que, en el caso del respeto, la capacidad receptiva no queda sujeta, desde el punto de vista de la activación, a la alternativa excluyente entre el agrado y el desagrado. Por el contrario, Kant explica que, desde el punto de vista cualitativo, la reacción afectivo-emocional en la que consiste el respeto presenta un sabor agridulce, por así decir, que no puede describirse adecuadamente en términos ni de mero agrado (*Lust*) ni de mero desagrado (*Unlust*) (cf. *KpV* p. 77 s.). Este peculiar carácter de la reacción afectivo-emocional del respeto debe verse, a juicio de Kant, como un reflejo de superficie de una complejidad subyacente, situada en el plano estrictamente motivacional. En efecto, en su calidad de modo de toma de conciencia del sometimiento libre de la voluntad bajo la ley moral, el respeto va necesariamente acompañado, como se dijo ya, por el momento de la sujeción coactiva (*Zwang*) de todas las inclinaciones. Es, precisamente, este momento de sujeción coactiva el que adquiere expresión, desde el punto de vista afectivo-emocional, en el aspecto de incomodidad (*Unannehmlichkeit*) que corresponde a la (auto)humillación (*Demütigung*), como "desprecio intelectual" (*intelektuelle Verachtung*) por todo aquello que, en el plano motivacional, pudiera convertirse en obstáculo subjetivo de la causalidad libre (cf. *KpV* p. 75). Respeto y (auto)humillación representan, pues, las dos caras de una misma moneda, por la sencilla razón de que, en el caso del agente moral finito, el momento de autoidentificación con el mandato de la moralidad va necesa-

riamente acompañado también por un momento de autodistanciamiento, que corresponde a la necesidad de neutralizar coactivamente la fuerza motivacional de la inclinación.[47] Es, precisamente, esta tensión motivacional de fondo entre autoidentificación y autodistanciamiento la que adquiere expresión, desde el punto de vista afectivo-emocional, en el carácter cualitativamente híbrido del respeto, como sentimiento resultante de la determinación apriorística de la voluntad por la razón (pura) práctica. Puede decirse, pues, que en y por el respeto el agente moral finito se sobrepone, por así decir, a sí mismo, elevándose, más allá de la determinación empírica de su querer, hasta un querer que queda determinado por la ley moral misma, con prescindencia de todo otro motivo de carácter empírico. Sin embargo, tal modo de sobreponerse a sí mismo no puede no ser tenso y, en ocasiones, puede incluso costar no poco esfuerzo, dada la imposibilidad de suprimir de raíz en el agente moral finito todo impulso que pudiera llevarlo eventualmente a obrar en contra de lo que prescribe la propia ley moral.

Como se vio ya, el "objeto" primario del respeto no es sino la ley moral misma, y no las acciones particulares, ya sean propias o ajenas. Ahora bien, en un sentido que puede considerarse secundario o derivado, también las personas son, a juicio de Kant, "objeto" de respeto. Se trata aquí de un sentido secundario o derivado, en la medida en que presupone el primero, pues la razón última de que las personas, como seres racionales individuales, merezcan todas ellas respeto, incluso con independencia de lo que puedan ser sus eventuales fallos y sus defectos, reside precisamente en su innata capacidad moral. Dicho de otro modo: las personas son "objeto" de respeto, justamente, en la medida en que, como poseedoras de capacidad moral, proporcionan el ejemplo de la ley moral misma (cf. *Grundlegung* p. 401 nota, 428; véase también *KpV* p. 76 s., donde se contrapone también, desde este punto de vista, a las personas y las cosas). Es cierto que, en este punto, Kant se expresa en ocasio-

---

[47] No en vano puede caracterizar Kant el respeto, atendiendo al componente de humildad (*Demut*) que contiene necesariamente, en términos de "autoconocimiento" (*Selbsterkenntnis*), y ello, precisamente, en la medida en que el modo de sobreponerse a sí mismo que hace posible el reconocimiento de la pureza del principio moral les pone "barreras de humildad" (*Schranken der Demut*) a la arrogancia (*Eigendunkel*) y el amor propio (*Eigenliebe*), tan inclinados como están a desconocer (*verkennen*) sus propios límites (*ihre Grenzen*) (cf. *KpV* p. 86).

nes de un modo que podría dar a entender que las personas sólo se hacen acreedoras al respeto, si y en la medida en que proporcionaran un ejemplo de moralidad en su obrar concreto. Así visto, el respeto parecería constituir un tributo (*Tribut*) que no siempre estamos dispuestos a conceder, sino que más bien reservamos sólo para ciertas personas, en razón de sus méritos particulares (*Verdienste*). Kant va incluso más allá en esta línea de argumentación, al indicar que, de hecho, nos resulta subjetivamente tan poco agradable tener que conceder dicho tributo que, a menudo, nos esforzamos todo lo posible por encontrar razones o excusas que nos faciliten no tener que hacerlo, y ello a punto tal que ni los muertos se salvan del afán que solemos poner a la hora de intentar desprestigiar al prójimo (cf. *KpV* p. 77). Ahora bien, estas consideraciones de alcance sociológico-costumbrista, más allá de su alto grado de acierto empírico, en nada alteran el hecho, claramente reconocido por el propio Kant, de que, desde el punto de vista estrictamente moral, todas las personas son, en razón de su mismo carácter de personas, merecedoras de respeto, incluso allí donde tuviéramos que distanciarnos de algunas o muchas de sus actitudes o sus acciones. A esto apunta ya la segunda fórmula del Imperativo Categórico, que manda tratar a las personas, en tanto dotadas de “valor absoluto” (*absoluter Wert*) o “dignidad” (*Würde*), siempre al mismo tiempo como fines, y nunca meramente como medios (cf. *Grundlegung* p. 428 s.). Lo que se manda aquí, naturalmente, no es el sentimiento de respeto mismo, ya que eso sería imposible, sino, más bien, un determinado modo de trato, fundado él mismo en el respeto a la ley moral, a saber: se ha tratar como manda la ley moral a todos aquellos que precisamente, en razón de su capacidad moral, deben ser considerados personas y, con ello, también poseedores de dignidad.

La imposibilidad de mandar el respeto mismo, vale decir, en su calidad de sentimiento moral, que reconoce, además, un origen apriorístico, es puesta de relieve de modo particularmente nítido en la discusión de las “prenociones estéticas” de *Tugendlehre*. En efecto, Kant recalca aquí expresamente que no puede haber algo así como un deber de respeto, en el sentido propio del término, es decir, como una obligación que mandara el respeto mismo. Esto se explica por dos razones, una más general y una específica, a saber: 1) el respeto es un sentimiento, es decir, es algo meramente subjetivo que se experimenta de modo pasivo, y no algo que podamos producir de modo activo y que, por lo mismo, pudiera exigirse

también que llevemos efectivamente a cabo, como lo es, por caso, un juicio sobre un determinado objeto; además, 2) se añade también, en este caso particular, que un supuesto deber de sentir respeto presupondría ya la presencia de aquello mismo que pretende convertir en contenido de un mandato, ya que tal supuesto deber sólo podría ser subjetivamente reconocido *como deber* sobre la base del propio sentimiento de respeto (cf. *Tugendlehre* p. 402). En efecto, como se vio ya, tanto en *Grundlegung* como en *KpV*, el respeto es presentado, desde el punto de vista de la teoría de la motivación, como el reverso subjetivo inseparable de la determinación de la voluntad por la ley moral, como principio objetivo de determinación. Esto implica que nada puede ser reconocido como ley moral objetivamente válida, sin que sea considerado al mismo tiempo, desde el punto de vista subjetivo, como objeto de respeto. Y esto último debe entenderse en el sentido preciso de que reconocer un determinado mandato como un mandato moral implica necesariamente respetarlo, vale decir: acogerlo subjetivamente de un modo que verdaderamente haga justicia al peculiarísimo carácter de su contenido objetivo, convirtiéndolo en máxima del propio obrar (cf. *KpV* p. 76) y sometiendo a él, por tanto, el propio querer. Pero, si esto es así, salta a la vista, de inmediato, la imposibilidad de un deber que mandara, como tal, el respeto mismo, por la sencilla razón de que, para reconocerlo verdaderamente como un deber, habría que ser capaz ya de respetarlo. Un supuesto deber de respeto, en el sentido preciso indicado, sólo podría querer decir, por tanto, algo así "tener el deber de tener un deber de algo (respeto)" o "estar obligado a estar obligado a algo (respeto)" (cf. *Tugendlehre* p. 402). Como se echa de ver, lo que este argumento pretende ratificar es, pues, lo ya indicado de antemano, a saber: que el respeto, en su calidad de sentimiento moral, debe ser contado entre las capacidades receptivas que permiten el reconocimiento subjetivo del deber como deber, y no, en cambio, como un deber particular más, entre otros deberes particulares, dotados como tales de un contenido diferente en cada caso. No hay, por lo mismo, un deber específico de respeto que deba formar parte de la lista de los deberes de virtud que Kant se propone discutir de modo diferenciado en la parte central de *Tugendlehre*.

Por último, en el breve tratamiento dedicado al respeto como "prenoción estética" Kant se refiere de modo específico, y con una amplitud comparativamente sorprendente, al problema que plantea el supuesto de-

ber de respeto por uno mismo, en el sentido preciso del "aprecio por sí mismo" (*Selbstschätzung*) que todo ser humano debería tener. En este caso particular, la intención de Kant es, sobre todo, aclarar el sentido preciso que debe darse al modo de hablar habitual que refiere algo así como un "deber de respetarse (o apreciarse) a sí mismo". Se trata, a juicio de Kant, de una expresión abreviada y potencialmente confusa. Lo que debe decirse aquí es algo bastante diferente, que, como tal, no es sino un corolario de lo ya establecido en *Grundlegung* y *KpV* acerca del modo en el cual la ley moral aplica también al modo de trato que el agente moral individual debe cultivar también para consigo mismo. En efecto, la presencia de la ley moral en el propio agente individual le impone (*abzwingen*) a éste inevitablemente (*unvermeidlich*) un sentimiento de respeto por su propio ser (*Achtung für sein eigenes Wesen*), y este sentimiento de respeto, que no es él mismo un deber sino un efecto de la propia ley moral, constituye, a su vez, el fundamento (*Grund*) de determinados deberes frente a sí mismo, esto es, de determinadas acciones que están en concordancia con lo que en cada caso indica el correspondiente deber frente a sí mismo. No hay, pues, propiamente hablando, algo así como un deber de respeto por uno mismo, sino que es el respeto por la ley moral presente en el propio agente el que debe verse, desde el punto de vista subjetivo, como el fundamento de todo deber, en general, vale decir: también de aquellos deberes que el agente individual tiene frente a sí mismo (cf. *Tugendlehre* p. 402 s.). La posición que Kant presenta aquí resulta, pues, completamente consistente con la defendida ya en *Grundlegung* y *KpV*, pues ratifica que el "objeto" primario de respeto es siempre únicamente la ley moral misma, y que sólo de modo derivado, es decir, por medio de la referencia a la ley moral, pueden considerarse como "objetos" de respeto también los seres humanos en su calidad de personas, lo cual vale de igual modo tanto para el propio agente individual como para sus semejantes: el agente individual debe tratar consigo mismo y también con todos los que son como él de un modo que resulte acorde con las exigencias que plantea la ley moral.

Como se anticipó ya, a menudo se ha querido ver en la extensión que Kant dedica al caso del respeto (aprecio) por uno mismo en este pasaje una razón para afirmar que la noción de respeto está tomada aquí en un sentido específico, de carácter exclusivamente autorreferencial. Esto permitiría explicar su tratamiento por separado, una vez que se ha asumido

la identificación del respeto, en su sentido más general, con lo que Kant discute en *Tugendlehre* bajo la denominación de sentimiento moral. Sin embargo, toda esta construcción interpretativa resulta innecesaria y forzada, desde el punto de vista tanto textual como sistemático. En efecto, su única razón de ser reside en la errónea identificación inicial de respeto y sentimiento moral. Sin embargo, resulta ya suficientemente claro que ni ambos sentimientos son idénticos, ni tampoco el respeto, tal como es tratado en el marco de la discusión de las "prenociones estéticas", queda restringido, sin más, al respeto por uno mismo. En el caso concreto del respeto, Kant ofrece en primer lugar, como se vio, un argumento de carácter general contra la posibilidad de tratar el respeto mismo como algo que fuera mandado al modo de un deber. En lo esencial, este argumento está perfectamente en línea con la teoría de la motivación presentada en *Grundlegung* y *KpV*. A continuación, y de modo visiblemente separado en el texto, Kant intenta aclarar, sobre esa misma base, lo que concierne específicamente al caso del supuesto deber de respeto (aprecio) por uno mismo, y muestra que tampoco en este caso se puede hablar propiamente de un deber de respeto, sino que, más bien, se está en presencia de un cierto deber de trato consigo mismo, que deriva, como tal, de la ley moral, en su calidad de objeto de respeto. Por lo mismo, dicho deber de trato para consigo mismo tiene exactamente la misma fuente que los deberes de trato que el propio agente individual tiene también para todos los otros que son como él. Según Kant, las bases normativas de un trato que haga justicia al respeto por las personas son, pues, estrictamente igualitarias. La diferencia de contenido entre los deberes de virtud frente a uno mismo, reunidos bajo la máxima general de la búsqueda de la perfección moral propia, y los deberes de virtud frente a los demás, reunidos bajo la máxima general de la promoción de la felicidad ajena, se explica, pues, por referencia a la irreductible asimetría estructural que media entre el modo en el que el agente individual se relaciona y trata consigo mismo, en primera persona, por un lado, y el modo en el que se relaciona y trata con los demás, por el otro.

Que Kant dedique aquí más extensión al caso del supuesto deber de respeto por uno mismo, y no haga referencia expresa al caso del respeto por los demás, resulta suficientemente comprensible, si se tiene en cuenta las características propias del contexto de discusión. En efecto, el punto parece conectarse con las dificultades que, como el propio Kant ex-

presamente reconoce, presenta, al menos, *prima facie*, la noción misma de deber frente a sí mismo. Como se sabe, aun consciente de tales aparentes dificultades, Kant defiende la noción y legitima su empleo (cf. *Tugendlehre*, "Einleitung" §§ 1-3). Paradójicamente, el modo de hablar según el cual habría algo así como un deber de respeto por uno mismo parecería proveer un punto de partida plausible, a primera vista, para un intento de defensa de la noción de deber frente a uno mismo. Sin embargo, Kant desactiva de inmediato esta falsa presunción, al mostrar que no hay tal deber de respeto por uno mismo, sino que lo que hay que reconocer, más bien, son deberes frente a uno mismo derivados, como tales, de la ley moral universal considerada como objeto de respeto. Así entendido el pasaje, el rechazo kantiano del modo habitual de hablar de un deber de respeto por uno mismo, lejos de resultar problemático para su propia posición, viene exigido por el modo mismo en el que Kant lleva a cabo posteriormente la justificación de la validez de la noción general de deber frente a uno mismo. Nada de esto implica, naturalmente, que Kant haya pasado aquí por alto el hecho de que también las otras personas son, al igual que el propio agente, objetos de respeto, en sentido derivado, es decir, en cuanto dotados de capacidad moral, ni mucho menos que haya olvidado la existencia, por lo demás obvia, de deberes frente a los demás. Como es evidente, el argumento inicial referido a la imposibilidad de algo así como un deber de respeto, en general, cubre, sin necesidad de ulterior aclaración, todos los casos mencionados, puesto que no restringe, en ningún momento, la noción de respecto a su sentido estrecho de carácter autorreferencial.

Una vez que se ha establecido de modo suficientemente claro la diferencia entre sentimiento moral y respeto, conviene indicar brevemente, para terminar, el modo preciso en que debe caracterizarse la relación entre ambos. El punto de referencia básico viene dado aquí por la asociación funcional de cada uno de ambos sentimientos con las correspondientes facultades intelectuales y sus respectivas operaciones, que es donde reside propiamente el núcleo mismo de la concepción kantiana acerca de la estrecha y compleja relación entre la motivación moral y la capacidad de respuesta afectivo-emocional.

En tal sentido, se dijo ya que el sentimiento moral queda asociado a la operación de la "conciencia moral*G*", que, según Kant, debe verse como

una modalidad peculiar de la función reflexiva de la facultad del juicio, mientras que el respeto queda asociado, por su parte, a la operación de la razón (pura) práctica, que consiste en la determinación apriorística de la voluntad por medio de la forma de la legalidad. En razón de su mismo origen, el sentimiento moral queda situado, por tanto, en el nivel que corresponde a la aplicación de la ley a las acciones particulares, por medio de las correspondientes máximas, allí donde dicha aplicación adquiere la inflexión predominantemente subjetiva que caracteriza a todo genuino procedimiento de autoexamen y autoenjuiciamiento. Por su parte, el respeto se sitúa, en razón de su origen, en el nivel que corresponde a la función legislativa de la razón (pura) práctica, allí donde ésta manda someter las máximas, como principios subjetivos del querer, a las exigencias de validez objetiva que plantea la forma pura de la legalidad. Pues bien, dado que la "conciencia moral[G]" presupone, en su misma operación, la ley moral como ya dada, se sigue obviamente que el sentimiento moral se encuentra en una relación análoga de dependencia frente al respeto. En efecto, sólo en la medida en que la ley moral misma es objeto de respeto, es posible experimentar agrado o desagrado, allí donde la reflexión sobre las propias acciones, consideradas a la luz de las correspondientes máximas, constata su concordancia o discordancia con lo que la ley moral exige como deber. Dicho de otro modo: el sentimiento bivalente de agrado o desagrado frente a las propias acciones no sólo convive en una y la misma conciencia, la del agente individual del caso, con el sentimiento monovalente, aunque cualitativamente híbrido, de respeto a la ley moral, a la luz de la cual, precisamente, se enjuicia la cualidad moral de tales acciones, a través de las correspondientes máximas, sino que, además, lo presupone, en razón de su mismo origen. El sentimiento moral de agrado o desagrado frente a las propias acciones, tal como surge en conexión con la operación de la "conciencia moral[G]", puede verse, pues, como una suerte de eco, propagado por vía reflexiva, del respeto por la ley moral misma. La propagación reflexiva de tal eco explica que, en la misma medida en que remite a una lejanía sólo vislumbrada, pueda aparecer él mismo desgajado en una bivalencia irreconciliable, que alterna entre el agrado y el desagrado. Así, ya no logra conservar intacta la coloración híbrida de la fuente de propagación a la que él mismo remite. Pero, justamente por eso, revela incluso más nítidamente, con ocasión del obrar concreto, la doble fuente motivacional que se esconde por debajo de aquello en lo

que reside su origen más remoto, a saber: una ley que mueve al respeto, pero sólo en la misma medida en que se presenta bajo la forma de un mandato.

Si todo esto es así, puede decirse que, con su distinción entre sentimiento moral y respeto, Kant elabora, al menos, los rudimentos de una fenomenología de las resonancias afectivas vinculadas con la motivación moral, que permite hacer justicia a la irreductible complejidad que presenta esta última, en el caso de un ser racional finito, sujeto en su querer al influjo de la inclinación sensible, pero capaz, al mismo tiempo, de determinar él mismo su voluntad con arreglo a motivos racionales que sobrepasan, sin concesión alguna, toda solicitación meramente mundana. Sobre esta base, resulta posible explicar por qué el agente moral individual, que somete a crítica rigurosa sus propias acciones en el foro interior de su propia "conciencia moral[G]", por mucho que pueda sentir disgusto por algunas o muchas de sus acciones particulares, está, a la vez, llamado a no perder jamás el respeto por su propia persona, cuya dignidad reside, precisamente, en su capacidad moral, de la cual el autoexamen y el autoenjuiciamiento son ya ellos mismos frutos preciosos, con total independencia incluso de lo negativo que pudiera ser ocasionalmente el veredicto al que dan lugar. También puede explicarse, sobre esta misma base, por qué razón, como Kant lo hace notar de diversas maneras, el agrado por la concordancia de algunas o muchas de las propias acciones con la ley del deber no debe traducirse jamás en una arrogante autocomplacencia, que borrara con el codo lo escrito antes con la mano, a la hora de cumplir con la obligación de ser todo lo riguroso posible en el ejercicio de autoexamen y autoenjuiciamiento ante el tribunal de la propia "conciencia moral[G]". Ésta última, como Kant lo recalca en más de una oportunidad, nunca elogia, sino que, cuando aprueba y no condena, sólo aprueba fríamente, de suerte que no incorpora jamás en su propio dictamen ninguna referencia expresa al sentimiento de agrado que produce su propia operación reflexiva, allí donde constata la concordancia de las propias acciones con las exigencias del deber. Nada de esto impide, sin embargo, que una vida de genuino ejercicio de la virtud, que es siempre por eso mismo una vida de incansable persistencia en el autoexamen y el autoenjuiciamiento, no deba ser vista jamás, a juicio de Kant, como una vida que paga por su afán de lucidez y autotransparencia el precio de una pesadumbre insoportable. Más bien, la verdadera lucidez que distingue a quien realmente

se sabe débil y falible es, piensa Kant, aquella que necesariamente combina, en síntesis armónica, el momento estoico de la vigilia atenta respeto de sí mismo con el momento epicúreo de la serena alegría de espíritu, y ello, justamente porque quien tiene austera conciencia de sus propias miserias es también quien cuenta con el mejor antídoto del que se pueda disponer para mantener a raya esa tristeza espectral y difusa, carente de referencia precisa, que es hija bastarda de la soberbia y la arrogancia (cf. *Tugendlehre*, Zweiter Abschnitt, "Die ethische Asketik", § 53, p. 848 s.).

iv) Infalibilidad y deber de cultivo de la "conciencia moral[G]"

A diferencia de lo que ocurría en el caso de *VM*, en *Tugendlehre* Kant rechaza enérgicamente la posibilidad de hablar de una "conciencia errónea", pues toma la noción ahora como una noción de éxito. En tal sentido, Kant declara que una "conciencia moral[G]" que fuera ella misma errónea (*ein irrendes Gewissen*) es sencillamente un sinsentido (*ein Unding*), y señala que esta constatación constituye una consecuencia de lo ya dicho acerca de la imposibilidad de asumir la existencia de un supuesto deber de tener una "conciencia moral[G]" (cf. *Tugendlehre* p. 401). Como se echa de ver, la posición fijada de este modo guarda estrecha conexión con la estrategia general de naturalización a la que Kant apela, a la hora de resolver la aporía de la facultad del juicio, de la cual la "conciencia moral[G]" constituye una forma o función particular. Según se vio ya, una hipotética completa ausencia de "conciencia moral[G]" en un individuo humano constituiría una falencia irreparable, puesto que no podría ser jamás mitigada desde el exterior por medio alguno, e implicaría, en definitiva, que ya no se está en presencia de un "ser moral", en el sentido más propio del término. Por el contrario, la "conciencia moral[G]" aparece, más bien, como el genuino órgano de toda posible autotransparencia en el plano práctico-moral, de modo tal que, si no se la supone, queda bloqueado desde el inicio todo intento por dar cuenta de la posibilidad de superar el autoengaño por parte del agente individual. Como es obvio, igualmente necesario resulta poder salvaguardar la posibilidad del error y el autoengaño mismos, tal como ellos tienen lugar en sede propiamente práctico-moral. Pero, como se verá enseguida, el rechazo kantiano de la posibilidad de una "conciencia moral[G]" que fuera ella misma errónea no lo impide, en modo alguno. En efecto, para poder hacer lugar a la posibilidad

del error y el autoengaño, bastará aquí con que la descripción de la estructura de los correspondientes fenómenos defectivos no se base en atribuir a la propia "conciencia moral[G]" el error y el autoengaño, como tales. Hasta cierto punto, puede decirse incluso que el problema de si la "conciencia moral[G]" ha de considerarse ella misma como falible o, más bien, como infalible no pasa de ser un problema de alcance primaria, si no exclusivamente terminológico, siempre que se pueda garantizar el cumplimiento de, al menos, dos requisitos indispensables, a la hora de dar cuenta razonablemente del fenómeno que se pretende explicar, a saber: de un lado, la posibilidad del error y el autoengaño mismos y, de otro, la posibilidad del autoesclarecimiento y la autotransparencia. En efecto, ambos aspectos constituyen, en último término, el anverso y el reverso de una misma forma unitaria de autoexperiencia por parte del agente individual, situada en el plano estrictamente práctico-moral.

Pues bien, la explicación de la imposibilidad de una "conciencia moral[G]" errónea que Kant ofrece en *Tugendlehre* conecta, de modo inmediato, con su propia caracterización de la función reflexiva de la facultad del juicio, allí donde ésta incorpora un componente autorreferencial en virtud del cual la reflexión se despliega fundamentalmente en dirección subjetiva. Veamos esto ahora con algo más de detalle, partiendo por la explicación concreta que provee el texto kantiano, para luego hacer referencia al cuadro general a partir del cual resulta más fácilmente comprensible. Kant explica que en el juicio objetivo (*in dem objektiven Urteile*) acerca de si algo es o no obligatorio, vale decir, acerca de si constituye o no un deber, resulta posible equivocarse (*irren*) ocasionalmente (*bisweilen*). En cambio, no es posible que el agente individual se equivoque en el juicio subjetivo (*im subjektiven*) acerca de si ha comparado (*verglichen*) esto mismo con su propia razón práctica, que es la que realiza aquí la correspondiente tarea de enjuiciamiento (*mit meiner praktischen [hier richtenden] Vernunft*), con el fin de llevar a cabo dicho juicio objetivo. En este punto el agente individual no puede equivocarse, por la sencilla razón de que, en tal caso, no habría llevado a cabo ningún juicio práctico, con lo cual tampoco habría hecho nada todavía que pudiera dar lugar a error alguno ni verdad alguna (cf. *Tugendlehre* p. 401).

Como se puede advertir, la explicación de Kant plantea no pocas dificultades de comprensión, entre otras cosas, también en razón de su concisión. Para un mejor entendimiento de lo que establece el texto, convie-

ne, por tanto, desplegar analíticamente los elementos que la explicación contiene, por así decir, *in nuce*. A tal fin, hay que distinguir aquí cuatro afirmaciones principales, a saber: 1) el juicio moral objetivo puede muy bien ser erróneo, incluso cuando se obra en conciencia, es decir, cuando se obra ateniéndose al tipo peculiar de enjuiciamiento que exige la "conciencia moral*G*"; 2) la presencia de un juicio moral objetivo implica, por sí sola, que la "conciencia moral*G*" ya ha llevado a cabo su propia operación, pues, de lo contrario, ni siquiera hubiera habido juicio moral, en el sentido propio del término, y con independencia de si éste resulta objetivamente verdadero o bien objetivamente falso; 3) la función de la "conciencia moral*G*", que acompaña necesariamente a la formación del correspondiente juicio objetivo, se dirige, sin embargo, fundamentalmente al propio sujeto y consiste, como tal, en una "comparación" con su razón propia práctica, que es la que lleva a cabo la tarea de enjuiciamiento en dirección objetiva; de todo lo cual se sigue 4) que la "infalibilidad" de la "conciencia moral*G*" concierne no al contenido material del correspondiente juicio objetivo, sino exclusivamente al hecho de si ha tenido o no lugar la mencionada comparación, que es la que hace subjetivamente posible dicho juicio objetivo, dicho de otro modo: si tal comparación se ha llevado a cabo, entonces subjetivamente no se puede no estar cierto de ella.[48]

---

[48] En el breve escrito de 1971 sobre el fracaso de los intentos filosóficos en el ámbito de la teodicea Kant da una explicación más amplia, que apunta con toda claridad en este mismo sentido: "Los moralistas hablan de una "conciencia moral*G*" errónea (*ein irrendes Gewissen*). Pero una "conciencia moral*G*" errónea es un sinsentido (*ein Unding*); y si la hubiera, nunca se podría estar seguro (*sicher sein*) de haber obrado de modo correcto (*gehandelt zu haben*), puesto que incluso el juez (*selbst der Richter*) podría todavía estar equivocado en última instancia (*in der letzten Instanz*). Por cierto, yo puedo errar en el juicio en el que creo tener razón (*Recht haben*), pues esto corresponde al entendimiento (*Verstand*), que es el único que juzga de modo objetivo (verdadera o falsamente). Pero en la conciencia de si realmente creo tener razón (o meramente lo finjo), simplemente (*schlechterdings*) no puedo errar, pues este juicio (*Urteil*) o, mejor dicho, esta proposición (*Satz*) dice meramente (*bloß*) que juzgo (*beurtheile*) el objeto de ese modo (*so*). Véase también *MdS Vigilantius* p. 615 s., donde Kant explica que la tesis relativa a la infalibilidad de la "conciencia moral*G*" se vincula, de modo directo, con el abandono de la concepción de Baumgarten, que identifica erróneamente la operación específica "conciencia moral*G*" con la "subsunción de nuestras acciones bajo la ley" (*subsumptio factorum nostrorum sub lege*), que, en rigor, es tarea de la facultad del juicio. La razón de tal errónea identificación reside, obviamente, en el hecho de que Baumgarten y el propio Kant en los tiempos de *VM* no tomaron nota debidamente de la peculiar estructura de doble reflexividad que caracteriza el modo de ope-

Un requerimiento clave para entender adecuadamente el pasaje consiste en advertir que la noción de "comparación" (*vergleichen*, *Vergleichung*) empleada en el texto debe tomarse como una noción de carácter técnico, que forma parte del vocabulario habitual que emplea Kant en diversos contextos, cuando se trata de dar cuenta de las operaciones reflexivas que subyacen al proceso de la formación originaria de diversos tipos de juicio. Sin entrar en otras precisiones de detalle, baste decir aquí que el alcance de la noción de comparación empleada en el texto puede comprenderse mejor, a la luz de la tesis kantiana de la necesidad de una doble reflexión, lógica y trascendental, como base de la formación originaria de todo juicio objetivo, tal como Kant la elabora en el apartado de *KrV* dedicado al tratamiento de la llamada "Anfibología de los conceptos de reflexión" (cf. A 260-292 / B 316-349). En efecto, Kant sostiene allí que a todo genuino juicio objetivo subyace, desde el punto de vista del proceso de su formación originaria, una doble forma de comparación, a saber: por un lado, una comparación de los conceptos que ocupan el lugar de sujeto y predicado en el juicio, que es lo que Kant denomina una "reflexión lógica" (*logische Überlegung* / *logische Reflexion*); por otro lado, una comparación con las correspondientes facultades –sensibilidad y entendimiento, en el caso de los juicios objetivos de carácter cognoscitivo–, que es lo que denomina una "reflexión trascendental" (*transzendentale Überlegung* / *traszendentale Reflexion*). Ambas formas de comparación entran a formar parte de una secuencia de pasos en un procedimiento unitario. Más precisamente: la reflexión trascendental se añade a la reflexión lógica a modo de paso complementario y tiene la función específica de dar lugar a una incorporación de la sensibilidad en el procedimiento reflexivo de comparación.[49]

Ahora bien, en el caso del juicio objetivo de carácter práctico ocurre algo análogo, aunque en modo alguno idéntico, a lo que se tiene en el ca-

---

ración propio de la "conciencia moral[G]". Es, pues, la nueva consideración de las funciones reflexivas de la facultad del juicio la que proporcionó el marco para una adecuada redescripción del papel que corresponde a la "conciencia moral[G]". Véase, en este sentido, la luminosa explicación en Wieland (2001) p. 166 s. Para una buena discusión de ambos textos citados y otros relevantes, en el marco de una interpretación en la línea de la aquí sugerida, véase ahora Knappik – Mayr (2019).

[49] Para una discusión más detallada de la tesis de la doble reflexividad elaborada por Kant en el contexto de la "Anfibología de los conceptos de reflexión", me permito remitir a lo dicho en Vigo (2006).

so del juicio objetivo de carácter cognoscitivo. En efecto, también aquí se tiene un procedimiento en dos pasos, uno de los cuales corresponde a la reflexión lógica y el otro a la reflexión trascendental, pero lo que se compara en cada uno de ellos es algo diferente a lo que se compara en los pasos correspondientes del proceso de formación originaria de un juicio objetivo de carácter cognoscitivo. En particular, el paso correspondiente a la comparación con las facultades intervinientes no toma ni podría tomar aquí la forma de un incorporación de la sensibilidad, sino que corresponde, más bien, a la incorporación de la razón práctica misma en el procedimiento reflexivo de comparación.

Así pues, se tiene aquí, por un lado, la comparación de una determinada acción particular, descripta de la manera relevante para el caso, con una máxima del querer bajo la cual aquélla queda o puede quedar subsumida, de modo tal que dicha acción aparece como deseable, en un sentido todavía no moral del término, en la misma medida en que aparece o puede aparecer como un caso de la máxima que se ha adoptado; por otro lado, como segundo paso, se debe proceder a subsumir la máxima en cuestión bajo el principio de la moralidad provisto por la razón práctica, subsunción que, en caso de poder ser llevada a cabo con éxito, permite considerar la acción correspondiente, además de deseable por los motivos que fuera, también como moralmente lícita o, llegado el caso, incluso como obligatoria. El primer tipo de comparación constituye un caso de reflexión meramente lógica, ya que se limita a comparar unidades conceptuales diversas, vale decir aquí: la acción particular descripta de cierta manera, por un lado, y la correspondiente máxima del querer, por el otro. El segundo tipo de comparación constituye, en cambio, un caso de reflexión trascendental, en la medida en que incorpora en la comparación la referencia a un principio formal de origen apriorístico proporcionado por la razón. Así, de modo análogo a lo que exige la tesis de la necesidad de la doble reflexividad en el caso de los juicios objetivos de carácter cognoscitivo, también en el caso del juicio objetivo de carácter práctico vale el principio general de que sólo cuando ambas formas de comparación se han llevado a cabo sucesivamente, como pasos complementarios dentro de un proceso unitario de enjuiciamiento reflexivo, lo que se tiene como resultado puede merecer el calificativo de ser un juicio objetivo, originariamente formado, vale decir aquí: un juicio objetivo de carácter estrictamente moral.

A partir de lo dicho, se puede precisar ahora un poco mejor el alcance, ciertamente modesto, de la tesis kantiana relativa a la infalibilidad de la “conciencia moral[G]”. Como se vio, Kant admite, ciertamente, que el agente moral individual muy bien puede errar materialmente en la formación de un juicio moral objetivo referido a su propia actuación, allí donde falla al subsumir una acción particular bajo una determinada máxima, ya sea porque adopta una descripción inadecuada de la acción misma, o bien porque escoge una máxima inapropiada como punto de referencia de la subsunción, o bien porque yerra en el enjuiciamiento moral de la máxima misma. A este tipo de fallo puede contribuir toda una serie factores que afectan tanto al lado objetivo de la cuestión (por ejemplo, dificultades relativas a la conceptualización de la acción particular y el contexto en el que ha de llevarse a cabo), como también a las condiciones subjetivas bajo las cuales tiene lugar el acto de enjuiciamiento del caso (por ejemplo, ignorancia de circunstancias particulares relevantes). Frente a todo esto, Kant sostiene, sin embargo, que hay un aspecto modesto, aunque de fundamental importancia para la constitución del valor moral de la acción, respecto del cual el agente moral individual no podría estar equivocado realmente en ningún contexto de actuación. Ello es así, por la sencilla razón de que dicho aspecto no concierne ya, como tal, al contenido material del enjuiciamiento que el agente moral individual lleva a cabo, sino tan sólo al hecho de si este último ha tenido o no lugar en el modo requerido, vale decir, con arreglo a los dos pasos sucesivos de comparación reflexiva antes mencionados. En este preciso respecto, el agente moral individual no puede equivocarse, sencillamente, porque no se trata aquí de lograr ninguna certeza infalible respecto de determinados contenidos representativos, del tipo que fueran, sino que se trata, más bien, de una certeza de carácter esencialmente ejecutivo, que se da ella misma de modo concomitante con la realización de las correspondientes operaciones reflexivas.

Este modo de caracterizar la infalibilidad de la “conciencia moral[G]” no apunta, pues, en modo alguno, a postular una supuesta infalibilidad moral de los agentes individuales, una pretensión que, a los ojos de Kant, resultaría, desde luego, completamente absurda. Lejos de ello, la restricción de la infalibilidad de la “conciencia moral[G]” al plano meramente ejecutivo, tal como Kant la tiene aquí en vista, no sólo es perfectamente compatible con los diferentes posibles tipos del error propiamente mo-

ral, sino permite, además, hacer debida justicia a aquellos casos específicos en los cuales el agente obra en conformidad con lo que le exige la "conciencia moral[G]" y, por tanto, de modo *subjetivamente* cierto, pero yerra al mismo tiempo, desde el punto del contenido sometido a enjuiciamiento, de modo tal que produce de modo originario un juicio moral objetivo que resulta, sin embargo, *materialmente* erróneo. Si esto es así, hay que afirmar entonces que el énfasis en la infalibilidad de la "conciencia moral[G]" no se conecta en modo alguno, en el caso de Kant, con el intento de sancionar una supuesta incorregibilidad *objetiva* de los juicios morales subjetivamente ciertos, tal como tampoco tiene ese propósito el énfasis, no menos marcado, que Kant pone sobre la radical indelegabilidad del enjuiciamiento que lleva a cabo, en cada caso, la "conciencia moral[G]" del agente individual. Por el contrario, al enfatizar estos aspectos, que dan cuenta del componente irreductiblemente subjetivo que entra en la operación de la "conciencia moral[G]", Kant se pliega de hecho, y con total lucidez sobre el alcance de su propia posición, a toda una tradición de larga historia y amplia vigencia, tanto en el ámbito de la filosofía moral como en el de la teología moral. Prolongando la pervivencia de un motivo central que reconoce, en último término, un origen socrático, dicha tradición defiende, de modo irrestricto, el carácter subjetivamente vinculante del juicio de la "conciencia moral[G]", incluso allí donde el correspondiente juicio objetivo pudiera ser materialmente erróneo. Tal es la posición que habían asumido ya, mucho antes del advenimiento de la Modernidad y el ideal ilustrado, autores tan poco sospechosos de "subjetivismo moral", sea lo que fuere que tal cosa pueda significar, como el propio Tomás de Aquino, y ello, por la sencilla razón, a la que también Kant remite de modo expreso, de que no puede ser nunca moralmente lícito obrar en contra de lo que indica la propia "conciencia moral[G]".[50]

Ahora bien, si hay que admitir que, en el sentido indicado, la "conciencia moral[G]" debe verse como infalible, ¿cómo debe entenderse entonces el modo habitual de hablar que remite a la posibilidad del fenómeno defectivo que suele denominarse como "falta de conciencia" (*Gewissenlosigkeit*), en el sentido preciso de la ausencia de la "conciencia moral[G]"? Naturalmente, no se trata aquí del caso que correspondería a una

[50] Para una discusión de la posición de Tomás de Aquino, en conexión con el análisis socrático de la estructura de la conciencia errónea, me permito remitir a Vigo (2013b).

completa ausencia de la "conciencia moral[G]", sino que se alude de este modo al simple hecho de que los agentes individuales exhiben en su acción, no infrecuentemente, la propensión (*Hang*) a no plegarse al juicio de su propia "conciencia moral[G]" (cf. *Tugendlehre* p. 401). Se trata, pues, de un segundo tipo de error moral, diferente de aquel que consiste en obrar de acuerdo con la propia "conciencia moral[G]", pero sobre la base de un juicio materialmente erróneo, desde el punto de vista objetivo. En el caso que ahora interesa, se trata, en cambio, de aquellas situaciones en las cuales el agente individual contraviene o simplemente desoye lo que le indica su propia "conciencia moral[G]", la cual se anuncia, sin embargo, de modo inevitable. Esta inevitabilidad no es sino el reverso de la infalibilidad ejecutiva de la propia "conciencia moral[G]", tal como fue caracterizada anteriormente. En tal sentido, Kant explica que si alguien obra en conformidad con su propia "conciencia moral[G]", entonces ya no se le puede exigir más en lo que concierne a culpabilidad o falta de culpabilidad (cf. p. 401), pues, aun si estuviera objetivamente equivocado, jamás se le podría pedir que obre en contra de su propia "conciencia moral[G]". En tal sentido, la obligación de aclarar su entendimiento (*Verstand*) sobre aquello que constituye o no su deber recae siempre, inevitablemente, sobre el propio agente individual (cf. p. 401), con independencia del hecho de que éste pueda estar objetivamente equivocado. En esta misma línea, Kant explica que, antes de actuar, el agente podrá muy bien dudar acerca de si está en lo cierto o no respecto de lo que es su deber hacer, pero cuando pasa a la acción y, sobre todo, una vez que ya la ha llevado a cabo, la "conciencia moral[G]" se le anuncia de un modo inevitable, que, como tal, no queda sujeto ya a su propio arbitrio (cf. p. 401).

Como se vio, ya en el tratamiento de *VM* Kant llamaba la atención sobre la creciente fuerza de la voz de la conciencia, una vez que la acción está consumada y el apetito satisfecho. Esto da pie a pensar que también aquí, en el contexto de *Tugendlehre,* Kant tiene en vista la posibilidad de que, en ocasiones, las "dudas de conciencia" e incluso "los errores objetivos de juicio" en materia moral tengan, en definitiva, un origen no cognoscitivo, que remite a la influencia distorsiva de los apetitos sobre los correspondientes procesos reflexivos. Si ello es así, hay que asumir entonces que la fuerza motivacional de la inclinación explicaría no sólo las acciones realizadas por el agente en contra de su propia "conciencia moral[G]", sino también, al menos, en algunos casos, determinadas acciones

basadas en juicios morales objetivamente erróneos, pero realizadas en conformidad con ella. Este tipo de casos debe ser convenientemente distinguido de los casos mencionados anteriormente, en los cuales el error del juicio moral objetivo tiene causas exclusiva o predominantemente cognoscitivas.

Por último, con la interpretación aquí ofrecida se corresponde bastante bien el hecho de que Kant reconozca expresamente en *Tugendlehre* la existencia de un "deber indirecto" (*indirekte Pflicht*) de cultivar la propia "conciencia moral[G]", que, contra lo que podría suponerse a primera vista, no consiste en lo que habitualmente se denomina "formar" la "conciencia moral[G]" misma –algo que, a juicio de Kant, resulta tan innecesario como imposible–, sino, más bien, exclusivamente en aprender a agudizar la atención que se presta a la voz del "juez interior" y en emplear para ello todos los medios que permiten prestarle oídos (cf. p. 401). Se trata, pues, de un deber indirecto de esforzarse por garantizar la presencia de las condiciones subjetivas adecuadas para que la "conciencia moral[G]" pueda desplegar su propia eficacia como instancia de enjuiciamiento, una eficacia de la cual ella misma jamás carece.

c) El tribunal de la conciencia

El tratamiento de la "conciencia moral[G]" llevado a cabo en el marco de la discusión de las "prenociones estéticas" se completa en *Tugendlehre* con un conjunto de consideraciones más específicas relativas tanto al modo en el cual tiene lugar su operación como también a su conexión con la doctrina de los deberes de virtud. En este caso, se trata más concretamente, de los deberes que el agente individual tiene frente a sí mismo, que son los que Kant discute en primer lugar, dentro del marco más amplio de su concepción de los deberes de virtud, en general.

Dentro de los deberes frente a sí mismo, Kant considera primero aquellos que conciernen al propio agente en su calidad de "ser vivo" o "animal" (*animalisches Wesen*) (cf. *Tugendlehre*, "Erstes Buch", "Erstes Hauptstück", §§ 5-8). Se trata aquí de deberes referidos a la conservación y el debido cuidado de la propia vida (cf. § 6: prohibición del suicidio) y el propio cuerpo (cf. § 7: prohibición de la degradación de sí mismo en el uso del placer, la sexualidad, etc.; § 8: prohibición de los excesos en la comida y la bebida, etc.). A continuación, Kant trata los deberes que el

agente individual tiene frente a sí mismo en otros tres respectos diferentes, que conciernen de modo directo a su carácter de persona, a saber: primero, 1) en su calidad de ser moral (*moralisches Wesen*) (cf. §§ 9-12), rúbrica bajo la cual se discute la prohibición de la mentira (§ 9), de la avaricia (*Geiz*) (§ 10) y de la falsa humildad (*Kriecherei*), vale decir, de la autohumillación degradante que no hace justicia a la propia dignidad (§ 11-12); luego, 2) en su calidad de juez nativo de sí mismo (§§ 13-18); y, por último, 3) con referencia a aquellos deberes imperfectos que quedan incluidos bajo el deber general de autoperfeccionamiento con referencia al fin último del ser humano, tanto en el sentido natural como en el sentido propiamente moral (§§ 19-22). En lo que respecta a la "conciencia moral[G]", lo que interesa aquí de modo directo está contenido en el punto 2), referido a los deberes que uno tiene frente a sí mismo, como "juez nativo de sí mismo" (*angeborener Richter über sich selsbt*). Como ya el título indica, se trata, precisamente, de deberes vinculados con el hecho de poseer una "conciencia moral[G]". Más concretamente, interesa aquí, sobre todo, lo que Kant expone en los §§ 13-15. Por su parte, los §§ 16-18 constituyen una "sección episódica" (*episodischer Abschnitt*), en la que se discute lo concerniente a la así llamada "Anfibología de los conceptos morales de reflexión", que representa la contraparte, en el ámbito práctico-moral, de lo que en el marco de *KrV* se discute, desde el punto de vista del uso puramente teórico-especulativo de la razón, bajo la rúbrica de la "Anfibología de los conceptos de reflexión". A esta última me he referido antes, al discutir la noción de reflexión en conexión con las funciones de la "conciencia moral[G]". Tampoco carece de interés, en modo alguno, lo que Kant tiene para decir en el caso del peculiar tipo de anfibología a que da lugar la reflexión, cuando se trata del empleo de los conceptos morales. Pero el punto puede ser dejado de lado aquí, porque no afecta de modo directo a la caracterización de la "conciencia moral[G]".

En lo que sigue consideraremos, pues, en primer lugar, el modo en el que Kant ilustra la operación de la "conciencia moral[G]" en el § 13, por medio del recurso a la figura del foro o tribunal interior. Como se verá enseguida, Kant retoma y profundiza aquí lo que ya había desarrollado, echando mano del mismo modelo de carácter judicial, en la lección sobre filosofía moral de 1774-1775. Pero el recurso a la imagen del tribunal interior queda ahora expresamente conectado con lo ya establecido en diversos lugares acerca de las funciones de la facultad del juicio y, en parti-

cular, desde el escrito sobre la religión de 1973, acerca del peculiar modo de operación de la "conciencia moral[G]". Veamos, pues, brevemente los puntos principales del desarrollo del § 13.

i) Obligación moral y autoimputación

Como primer paso, Kant distingue aquí lo que concierne a la "necesidad objetiva", en el sentido preciso de la "constricción objetiva" (*objektive Nötigung*) por medio de la ley moral que impone un imperativo que restringe nuestra libertad, por un lado, y lo que concierne a la "imputación interior" (*innere Zurechnung*), ya sea en mérito o en demérito (*in meritum aut demeritum*), de una acción particular, considerada como algo que cae bajo la ley, vale decir, como un "hecho" (*Tat*), en el sentido específicamente jurídico del término, por el otro. Mientras que lo primero cae dentro de la esfera de competencia del "entendimiento práctico" (*praktischer Verstand*), que es el que da la regla (*Regel*), lo segundo es asunto que pertenece a la facultad del juicio (*Urteilskraft*, *iudicium*), que representa "el principio subjetivo de la imputación de la acción" (*das subjektive Prinzip der Zurechnung der Handlung*), puesto que la autoimputación debe verse ella misma como un caso particular de aplicación de la ley, esto es, a la acción particular del caso y al propio agente, en calidad de autor del "hecho" (cf. *Tugendlehre*, "Erstes Buch", "Erstes Hauptstück", § 13 p. 437 s.).

El procedimiento de autoenjuiciamiento y autoimputación que Kant tiene aquí en vista comprende dos pasos sucesivos.

En primer lugar, 1) la facultad del juicio (*Urteilskraft*) juzga, de modo jurídicamente válido (*rechtskräftig*), acerca de si la acción del caso ha tenido o no lugar en calidad de "hecho" (*Tat*), en el sentido jurídico preciso de una acción que cae bajo la correspondiente ley, lo cual constituye un paso previo imprescindible para la imputación en mérito o demérito.

A ello sigue entonces, 2) la conclusión de la razón (*Schluß der Vernunft*), que reviste el carácter de "sentencia" (*Sentenz*), en el sentido judicial de término, y que establece la vinculación (*Verknüpfung*) de un determinado "efecto jurídico" (*rechtliche Wirkung*), ya sea de condena (*Verurteilung*) o bien de absolución (*Lossprechung*), con la acción imputada. Todo ello ocurre, explica Kant, "ante tribunal" (*vor Gericht*, *coram iudicio*), considerado éste como "una persona moral que presta eficacia a la ley" (*eine dem Gesetz Effekt verschaffende moralische Person*) (cf. p. 438). Sobre esta base,

y como referencia a un factor que acompaña toda esta secuencia de pasos, Kant añade que la "conciencia" (*Bewußtsein*) de este tribunal interior en el ser humano no es otra cosa que lo que llamamos la "conciencia moral[G]" (cf. p. 438). Dicho de otro modo: la "conciencia moral[G]" corresponde a aquel momento o aspecto de reflexividad de carácter estrictamente subjetivo que se añade necesariamente, allí donde se está en presencia de un genuino proceso de *auto*imputación. Reaparece aquí, pues, bajo un lenguaje parcialmente diferente, pero inalterada en sus rasgos esenciales, la caracterización de la operación de la "conciencia moral[G]" en términos de la tesis de la doble reflexividad, tal como Kant la introduce por primera vez de modo expreso en el escrito sobre la religión de 1793.

No es necesario extenderse aquí mucho más sobre este punto, que fue discutido ya anteriormente. Nótese, sin embargo, que tampoco en este caso la terminología de Kant es demasiado precisa, desde el punto de vista de su propio vocabulario técnico. En particular, Kant apela aquí al "intelecto práctico" como aquella instancia que da la ley, con toda seguridad, porque prefiere reservar la noción de "razón" para la facultad que permite llevar a cabo el razonamiento que hace posible la aplicación de la ley al caso, dando lugar a la correspondiente sentencia. Va sin decir que la referencia a la facultad del juicio apunta a explicitar los procesos reflexivos que subyacen a la correspondiente determinación del caso como "hecho", en términos de la correspondiente ley, que opera como regla. Por su parte, la "conciencia moral[G]" queda caracterizada en términos de aquella función reflexiva, de carácter esencialmente autorreferencial, que interviene necesariamente allí donde la imputación tiene lugar desde la perspectiva propia de la primera persona.

ii) El juez interior como persona ideal

Sobre la base de lo dicho, Kant explica que todo ser humano, en la medida en que tiene una "conciencia moral[G]", se siente observado (*beobachtet*) y amenazado (*bedroht*) por un juez interior (*ein innerer Richter*). En tanto detenta la potestad de custodia de las leyes morales presentes en el agente (*diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt*), tal juez interior, a pesar de no ser nada que el agente mismo se represente de modo puramente arbitrario (*willkürlich*) sino algo que está incorporado en su propio ser (*in sei-*

nem Wesen einverleibt), le infunde el tipo peculiar de respecto (*Respekt*) que va acompañado de temor (*mit Furcht verbundene Achtung*). De tal juez interior nadie puede escapar de modo definitivo, por mucho que lo intente, pues sigue a cada quien como su propia sombra: uno puede aturdirse por medio de placeres y distracciones o bien ponerse a dormir, pero no puede evitar volver en sí y despertar, cuando de repente percibe la temible voz (*die furchtbare Simme*) del juez interior. A lo sumo, y en el extremo de su propia perversión (*in seiner äußersten Verworfenheit*), uno puede lograr ya no prestar atención a esa voz interior, pero no puede evitar oírla (cf. p. 438).

Es esta disposición originaria de carácter intelectual y, a la vez, moral, por ser una representación del deber (*diese ursprüngliche intelektuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage*), lo que se conoce habitualmente como la "conciencia moral*G*". Su peculiaridad reside, explica Kant, en el hecho de que se trata de una ocupación en la cual el ser humano se ocupa de sí mismo (e*in Geschäft des Menschen mit sich selbst*), pero que, sin embargo, se ve constreñido (*genötigt*) por su propia razón a realizarla como si fuera por orden de una persona diferente (*als auf Geheiß einer anderen Person*). Todo ocurre, pues, como si se tratara de una causa judicial (*Rechtsache, causa*) que se dirime ante un tribunal. Esto exige que el acusado no pueda ser identificado, sin más, con el juez que debe juzgarlo, pues, en tal caso, el acusador siempre perdería el proceso, dada la falta de imparcialidad del juez: no puede tratarse, por tanto, de "una y la misma persona" (*eine und diesselbe Person*) (cf. p. 438). En tal sentido, la "conciencia moral*G*" presupone necesariamente, en su misma operación, un peculiar desdoblamiento interior, en virtud del cual, allí donde se trata de enjuiciar el cumplimiento de sus propios deberes, cada quien tiene que representarse como juez de sus acciones a alguien diferente (*ein Anderer*) del ser humano, en general (*als der Mensch, überhaupt*) y, más precisamente, de su propia persona (*als sich selbst*), porque, de lo contrario, entraría en contradicción (*Widerspruch*) con consigo mismo (*mit sich selbst*), al querer, por un lado, someterse a juicio y, por otro, ser juez y parte en el proceso, lo cual equivale a no querer ser enjuiciado realmente.[51] Como Kant expresa-

[51] Me aparto aquí del texto de B. Ludwig, cuya versión reza "Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen Anderen (als den Menschen überhaupt), d. i. als sich selbst, zum Richter seiner Handlungen denken müssen...", y sigo la versión de

mente puntualiza, no importa que, a diferencia de lo que ocurre en el caso de un tribunal exterior, no se trate aquí de una "persona real" (*eine wirkliche* <*sc. Person*>), sino de una "persona meramente ideal" (*eine bloß idealische Person*) (cf. p. 438 s.), ya que ello no afecta en nada el aspecto más relevante, desde el punto de vista de la estructura misma del autoenjuiciamiento llevado a cabo por la "conciencia moral[G]". Dicho aspecto concierne, específicamente, a la inevitable necesidad de un desdoblamiento de la perspectiva de consideración, en virtud del cual, en calidad de juez, se recurre a una persona que ha de ser necesariamente diferente de la propia persona enjuiciada. No se tiene aquí, pues, cualquier tipo de fenómeno de autodistanciamiento del que el agente individual pueda ser capaz en diversos contextos de actuación, tal como ocurre, por caso, en las diversas posibles formas del autoexamen y la autocrítica, que, como tales, no implican, en modo alguno, hacer lugar al tipo peculiar de alteridad que corresponde a la distinción de diferentes personas. En el caso particular de la "conciencia moral[G]", se trata, pues, de un fenómeno de autodistanciamiento muy específico y altamente peculiar, justamente, en la medida en que involucra necesariamente un aspecto irreductible de alteridad personal, sin dejar por ello de constituir un procedimiento de *auto*enjuiciamiento. En efecto, en el marco de tal tipo peculiar de autoenjuiciamiento, las propias acciones deben poder ser consideradas desde el punto de vista propio de un juez imparcial, que las evalúa por referencia a la correspondiente ley, que, en este caso preciso, ha de ser la ley moral, y no la ley meramente jurídica. Es, pues, el propio recurso a la figura del juez, como se dijo ya, el que pone en juego aquí, necesariamente, una distinción que va más allá de lo que sería una mera diferenciación de aspec-

---

P. Natorp para la *Akademie-Ausgabe*, que reza como sigue: "Also wird sich das Gewissen des Menschen bei allen Pflichten einen Anderen (als den Menschen überhaupt, d. i.) als sich selbst, zum Richter seiner Handlungen denken müssen...". El cambio en la posición del paréntesis de cierre tiene importantes consecuencias de contenido, a saber: la versión de Ludwig da entender que "el otro" al que remite Kant en calidad de juez se identifica con "el ser humano, en general", mientras que la versión de Natorp implica que "el otro" que se tiene aquí en vista como juez se distingue tanto del "ser humano, en general", como también, y por lo mismo, del ser humano individual que se somete al autoenjuiciamiento que tiene lugar en el tribunal interior por medio de la "conciencia moral[G]". Desde el punto de vista textual, la versión de Natorp permite entender mejor el empleo de la expresión abreviada "d.i." (= das ist"), al construirla como un nexo de carácter explicativo, que conecta dos complementos comparativos introducidos por "als", situados en el mismo nivel sintáctico.

tos o de roles, que, como tal, no implicara necesariamente la diversidad numérica de lo así distinguido.[52]

En tal sentido, en la importante nota añadida al pasaje, Kant se esfuerza por describir de modo más preciso la configuración interna del peculiar fenómeno de desdoblamiento interior que tiene aquí en vista. Se trata, como se verá, de un fenómeno que combina en una estructura unitaria dos distinciones diferentes, cuyo alcance, por razones estructurales, no resulta homologable, a saber: por un lado, la distinción entre dos ma-

---

[52] La sentencia que refiere a la alternativa entre una "persona real" y una "persona meramente ideal" ha dado lugar a diversas interpretaciones, que, en ciertos casos, derivan en construcciones de carácter fuertemente especulativo. El texto de Kant reza: "Dieser Andere mag es nun eine wirkliche oder bloß idealische Person sein, welche die Vernunft sich selbst schaft" (*Tugendlehre* p. 438 s.). La traducción no presenta mayores dificultades: "Este otro puede ser, sin embargo, una persona real o meramente ideal". Como el contexto muestra con toda claridad, la expresión "este otro" refiere a la figura del juez del tribunal interior, de quien se ha dicho inmediatamente antes que debe ser una persona diferente del acusado. La aclaración según la cual no importa si esa persona diferente es una persona real o meramente ideal debe entenderse aquí, con toda probabilidad, como una simple alusión a la diferencia entre el caso de un tribunal externo, compuesto por diversas personas reales, y el caso de un tribunal interior, concebido según la analogía con el primero: en el primer caso los diferentes roles están distribuidos entre diferentes personas reales, mientras en el segundo no, pero esto en nada altera el hecho de que también en el caso del tribunal interior el juez tiene que ser pensado necesariamente como una persona diferente. Deberá tratarse aquí, sin embargo, de una persona meramente ideal. Esto último no impide, como el propio Kant lo puntualiza posteriormente, que, en la medida en que la propia operación de la "conciencia moral*G*" presupone necesariamente el recurso a la representación ideal del juez interior, el agente individual que se somete al autoenjuiciamiento por medio de ella se vea llevado necesariamente a asumir *como real* (*als wirklich annehmen*) ese Ser Supremo (*ein solches höchstes Wesen*) que encuentra, por así decir, en su propio interior, pero que se le presenta, a la vez, como diferente de él mismo y, por tanto, como existente "fuera de él mismo" (*außer sich*) (cf. p. 439). Esta irreductible tensión estructural representa, a juicio de Kant, un elemento constitutivo del autoenjuiciamiento por medio de la "conciencia moral*G*", en tanto éste, sin dejar de ser un caso de *auto*enjuiciamiento, remite a la vez de modo inmediato –vale decir, sin más rodeos reflexivos de segundo y tercer orden, y desde la interna propia de la primera persona– más allá del ser del propio agente individual que se somete a él, hacia Alguien diferente de él mismo. La propia "conciencia moral*G*" no introduce aquí ulteriores consideraciones temáticas *sobre* aquello mismo a lo que recurre necesariamente en su propia operación, aunque puede dar lugar, ya en el plano de la actitud natural, a las correspondientes actitudes de respeto y veneración. Es, en cambio, la tematización de la estructura de este peculiar modo de la conciencia ejecutiva de sí la que, en el plano que corresponde a la reflexión filosófica, debe poner nítidamente de relieve que lo que se tiene aquí debe verse como una idealidad que, en la perspectiva de la primera persona, se presenta ella misma, sin embargo, bajo la forma de la realidad.

neras de considerar el "yo" del agente individual que se somete a autoenjuiciamiento por medio de la "conciencia moral[G]"; por otro lado, la distinción de entre ese mismo "yo" y el juez que dicta sentencia al final del proceso, considerado como una persona diferente del acusado. En tal sentido, el ser humano que se acusa y se somete a autoenjuiciamiento por medio su "conciencia moral[G]" debe pensarse a sí mismo, explica Kant, en términos de lo que denomina aquí una "doble personalidad" (*zweifache Persönlichkeit*) o bien un "doble yo" (*doppelte Selbst*), que no implica, sin embargo, la distinción de diferentes personas. El acusador y el acusado son aquí el mismo ser humano, numéricamente idéntico (*numero idem*), a saber: uno mismo, es decir, aquel que en cada caso se llama a sí mismo "yo" (*ich*). Sin embargo, en el proceso de autoenjuiciamiento, este sujeto numéricamente idéntico se considera a sí mismo, desde del punto de vista exclusivamente práctico (*nur in praktischer Rücksicht*), bajo dos descripciones específicamente diversas (*specie diversus*), a saber: por un lado, como sujeto de la legislación moral que procede del concepto de libertad y, con ello, como sometido a una ley que él mismo se da a sí mismo; por otro lado, como un ser del mundo sensible, pero dotado de razón. Bajo la primera descripción, que corresponde al *homo noumenon*, el individuo humano que se somete a autoenjuiciamiento se identifica con el acusador (*Ankläger*); bajo la segunda, que, aunque Kant no lo especifica en el texto, corresponde al *homo phaenomenon*, se identifica, en cambio, con el acusado (*Angeklagter*), el cual tiene derecho a un defensor que lo asista jurídicamente frente al acusador. Por su parte, el juez encargado de dar sentencia no puede identificarse, ya desde el punto de vista meramente funcional, ni con el *homo noumenon,* que acusa, ni con el *homo phaenomenon*, que es acusado e intenta defenderse.[53] Por lo mismo, el juez sólo entra aquí en escena

[53] En un importante pasaje contenido en el tratamiento de la mentira de § 9, Kant señala, en atención a la diferencia entre la mentira exterior (*mendacium externum*) y la mentira interior, que decir a otro (*einem Anderen*) lo que uno mismo no cree tiene siempre el mismo impacto negativo sobre el valor de la propia persona, no importa si ese otro es una persona meramente ideal (*wenn es auch eine bloß idealische Person wäre*), como ocurre en el caso de la mentira interior (cf. p. 429). En la posterior explicación de la posibilidad de esta última, Kant indica que la dificultad reside, sobre todo, en la necesidad de hacer referencia a una segunda persona (*zweite Person*) a la que se pretende engañar y apela, de inmediato, a la distinción entre *homo noumenon* y *homo phaenomenon*, para poner de manifiesto que, al intentar engañarse a sí mismo, el sujeto se vale de su propia constitución natural (*vgr.* su capacidad de expresar y comunicar pensamientos) como un mero instrumento. Sobre

una vez que los alegatos del proceso ya están concluidos (*nach Schließung der Akten*). El juez interior (*der innere Richter*) se presenta entonces, explica Kant, como "persona dotada de poder" (*als machthabende Person*), que da su veredicto final sobre el merecimiento de felicidad (*Glückseligkeit*) o miseria (*Elend*) del acusado, consideradas estas últimas como consecuencias morales (*als moralische Folgen*) de su acción. En esta calidad, el poder (*Macht*) del juez interior es el propio de un "regente del mundo" (*Weltherrscher*) y, por lo mismo, escapa a todo lo que podemos perseguir meramente por medio de nuestra razón, de modo que sólo nos queda adoptar aquí una actitud de reverencia (*verehren*) ante su veredicto inapelable, sea éste positivo (*iubeo*) o bien negativo (*veto*) (cf. p. 439 nota).

Leído de este modo el pasaje,[54] lo que Kant presenta aquí es una versión refinada de la representación del foro interior o tribunal interior, tal

---

esta base, se ha creído a veces poder sostener una interpretación de la descripción del tribunal interior del § 13, según la cual la referencia de Kant a una "persona meramente ideal" podría aplicarse tanto a Dios, en su calidad de juez interior, como también al *homo noumenon*, que, como acusador, representa la ley moral. Sin embargo, en el pasaje del § 9 no se establece de modo tajante que la distinción entre *homo noumenon* y *homo phaenomenon* deba entenderse como una distinción entre dos personas diferentes. Más bien, Kant se limita a señalar aquí que la dificultad de la mentira interior reside, precisamente, en la necesidad de hallar una "segunda persona" a la que se busca engañar. Por su parte, todo el desarrollo del argumento presentado en el § 13 muestra que es el juez interior, y no el acusador, el que debe ser considerado necesariamente como una persona diferente. Por cierto, Kant admite que puede haber autoengaño voluntario, por ejemplo, al modo de la mentira interior tratada en el § 9, pero, como se verá enseguida, rechaza, en cambio, que pueda existir algo así como un autosentenciamiento, incluso en aquellos contextos en los cuales se está en presencia de casos de autoacusación.

[54] Para una interpretación diferente, véase Schmidt – Schönecker (2014a), (2014b) y (2017), quienes parten de la suposición de que la referencia inicial de Kant a la alternativa entre una "persona real" y una "persona meramente ideal", diferente del acusado, contiene una ambivalencia en su formulación, en virtud de la cual puede ser entendida o bien 1) en términos de la alternativa entre el *homo noumenon*, como persona real, y Dios, como persona meramente ideal, o bien 2) en términos de la alternativa entre dos posibles modos de caracterizar a Dios mismo. Se tendría aquí, según Schmidt – Schönecker, una disyunción exclusiva, dentro de la cual, a su juicio, habría que inclinarse por 2) (véase Schmidt – Schönecker [2014a] p. 306 ss. y [2017] p. 120 ss.). Por su parte, Oehl (2017) p. 89 ss. acepta el diagnóstico referido el carácter exclusivo de la disyunción entre la interpretación 1) y la 2), pero se inclina, en cambio, por 1). Sin embargo, si la interpretación que ofrecido es correcta, hay que rechazar, sin más, la suposición inicial según la cual las posibilidades de interpretación quedan aquí agotadas con la disyunción exclusiva entre 1) y 2). Según lo explicado arriba, el objetivo de Kant al introducir la alternativa entre una "persona real" y una "persona meramente ideal" es bastante más sencillo, pues no hace más

como había sido elaborada ya en *VM*. Como se vio, allí se identificaba al acusador, en tanto representante de la ley moral, con la razón (*Vernunft*), y no con la "conciencia moral[G]", mientras que el acusado, que es el sujeto individual del caso, tenía como defensor al principio que en nosotros se opone al mandato moral, es decir, el amor propio (*Selbstliebe*). Por su parte, la "conciencia moral[G]" era caracterizada por referencia a la presencia de un juez interior que absuelve o condena, y que no puede ser engañado. (cf. *VM* p. 193). En *Tugendlehre*, donde se opera ya con distinciones fundamentales que Kant elabora en el marco de su filosofía crítica, los roles del acusador y el acusado se mantienen, pero quedan redescriptos, adicionalmente, en términos de la distinción entre *homo noumenon* y *homo phaenomenon*. Por otra parte, la operación de la "conciencia moral[G]", la cual sigue siendo tendencialmente identificada ella misma con el tribunal interior como un todo, queda descripta en términos de la tesis de la doble reflexividad, introducida por primera vez en *Religion* y reelaborada en *Tugendlehre*, sobre la base de la tematización de las funciones reflexivas de la facultad del juicio, tal como se lleva a cabo desde *KU* en adelante. En cuanto a la figura del juez interior, como tal, en *Tugendlehre* se enfatiza de un modo nuevo y mucho más marcado el rasgo diferencial, presente de modo menos nítido ya en *VM*, que consiste en que éste debe ser representado, ya en virtud de su propia función de juez, como una persona diferente, en la medida en que no se identifica con el propio agente individual que se somete al proceso de autoenjuiciamiento, bajo ninguna de las dos descripciones posibles que hacen referencia a lo que Kant llama su "doble personalidad" o su "doble yo". Aunque a primera vista este aspecto pudiera dar la impresión de poseer un carácter meramente constructivo, como si derivara meramente de la lógica interna que impone la propia representación de un tribunal interior, lo cierto es que está en línea con asunciones básicas del modo en el que Kant trata fenómenos como la acusación y el castigo en otros contextos. En efecto, Kant asume en general que la noción misma de acusación no excluye, como tal, la posibilidad de ser empleada de modo reflexivo o autorreferencial, pues no

---

que aludir al contraste entre lo que ocurre en un verdadero tribunal, que es siempre una institución jurídica situada en la exterioridad y conformada por diversas personas reales, por un lado, y lo que hay que admitir, por vía puramente analógica, en el caso del "tribunal interior" que representa el modo de operación propio de la "conciencia moral[G]", por el otro.

hay nada de inaceptable en la idea de que alguien pudiera, en sentido jurídico, o bien debiera, en sentido moral, acusarse a sí mismo de algo. En cambio, la noción de sentenciarse a sí mismo, ya sea en el sentido de autocondenarse o bien autoabsolverse, no parece aceptable, ni desde el punto de vista jurídico ni desde el punto de vista moral.[55] Es, precisamente, el modelo jurídico de *autoacusación sin autosentenciamiento*, sea éste condenatorio o bien absolutorio, el que Kant aplica, tomado en un sentido analógico, también en su análisis de la operación de la "conciencia moral^{G}", con arreglo a la representación del tribunal interior.

iii) "Conciencia moral^{G}" y Dios

Como se echa de ver, la caracterización de la operación de la "conciencia moral^{G}" por medio del recurso a la figura del tribunal interior pone claramente de manifiesto, entre otras cosas, que la distinción funcional entre el orden de lo sensible-fenoménico y el orden de lo inteligible-nouménico, lejos de poder verse como resultado de una construcción de carácter especulativo que fuera parte del patrimonio exclusivo de la filosofía crítica, hunde ella misma sus raíces, a juicio de Kant, en el uso común de la razón, en particular, allí donde éste tiene un carácter propiamente práctico-moral, y ello, en la medida en que forma parte de sus presuposiciones básicas imprescindibles. Como se sabe, en este misma dirección apuntan, cada uno a su modo, tanto el complejo argumento elaborado en la "Tercera Sección" de *Grundlegung*, como el tratamiento del objeto de la razón pura práctica de *KpV*, en la medida en que ponen de relieve la radical ampliación de la perspectiva de enjuiciamiento que hace posible para la

[55] En tal sentido, Kant rechaza la posibilidad del "autocastigo", tanto desde el punto de vista ético como jurídico. En el ámbito ético, la actitud correcta frente a la propia falta consiste en el arrepentimiento (*bereuen*), y no en el intento de expiarla (*büßen*) por propia iniciativa, a través de castigos autoimpuestos. Por lo mismo, el castigo, allí donde proceda, sólo podrá ser impuesto por alguien diferente de quien lo recibe (cf. *Tugendlehre* § 53 p. 485; véase también *MdS Vigilantius* § 48 p. 554 s.). En el ámbito propiamente jurídico, como es obvio, nadie puede pretender condenarse a sí mismo y determinar el castigo que le corresponde, ni tampoco puede ser el pueblo (*das Volk*), como sujeto empírico colectivo, el que imponga penas, por caso, la pena de muerte, sino sólo el tribunal (*das Gericht*), que representa la justicia en su dimensión pública (*öffentliche Gerechtigkeit*), como componente esencial de todo genuino contrato social, justamente, en la medida en que éste no puede contener la promesa de autocastigarse y disponer así sobre la propia vida (cf. *Rechtslehre* § 52, "Allgemeine Anmerkung" E, p. 335).

facultad del juicio la representación puramente intelectual de un orden suprasensible de carácter estrictamente moral, al modo de un “Reino de los fines”.[56] También la operación de la “conciencia moral[G]” presupone, como lo muestra el tratamiento de *Tugendlehre*, el mismo tipo de ampliación de la perspectiva de enjuiciamiento. En este caso particular, tal ampliación de la perspectiva de enjuiciamiento queda articulada, por un lado, por referencia al desdoblamiento del propio “yo” del agente humano en su aspecto fenoménico y su aspecto nouménico y, por otro, por referencia a la representación de un juez que, trascendiendo por completo la dimensión propiamente humana, se presenta investido del poder propio de un “regente del mundo” y juzga de modo inapelable sobre el destino ulterior que corresponde al propio agente, en razón de sus merecimientos morales. Como se ve, se trata en este último caso de aspectos que Kant tematiza en el marco de la doctrina de los así llamados “Postulados de la razón pura práctica” (cf. *KpV* p. 122-134), de modo que, a juicio de Kant, tampoco aquí estamos en presencia de construcciones especulativas que fueran patrimonio exclusivo de la filosofía crítica, sino, más bien, de un conjunto de presuposiciones elementales e imprescindibles del uso práctico de la razón, que la propia filosofía crítica no hace más que elevar al plano de la elucidación temática.

Pues bien, todo esto muestra que la referencia a Dios (*Gott*), a la hora de tematizar la operación de la “conciencia moral[G]”, no puede considerarse, en el caso de Kant, como algo de importancia solo secundaria o marginal, sino que debe verse, por el contrario, como un elemento imprescindible, desde el punto de vista teórico y sistemático, sin el cual la propia caracterización de la “conciencia moral[G]” no podría ser llevada a término de modo satisfactorio. Dado que este último es el objetivo específico que Kant persigue en el presente contexto, no puede sorprender que también el propio Dios quede caracterizado en términos que se corresponden con tal objetivo. En tal sentido, Kant indica que la persona ideal que aparece como “juez autorizado” en lo que concierne a la “conciencia moral[G]” (*der autorisierte Gewissensrichter*) no sólo debe ser un experto conocedor del corazón humano (*ein Herzkündiger*), sino que debe presentarse, a la vez, como capaz de imponer toda obligación (*allverpflichtend*), vale decir, como una persona del tal índole que todos los deberes

---

[56] Para una discusión más amplia de estos aspectos, véase abajo Estudio 2.

puedan ser vistos, en general, como mandatos suyos (*als ihre Gebote*). Y ello es así, precisamente, porque la "conciencia moral[G]" debe verse como el juez interior cuya competencia se extiende a todas las acciones libres (*über alle freien Handlungen*) del agente moral individual. Sin embargo, un ser moral de tal índole debe tener, al mismo, tiempo todo poder (*alle Gewalt*), tanto en el cielo como en la tierra (*im Himmel und auf Erden*). De lo contrario, ya no podría garantizar el efecto que, en cada caso, está en concordancia con sus propias leyes, que es lo que propiamente corresponde a la función del juez. Pues bien, este ser moral que tiene poder sobre todas las cosas (*ein solches über alles machthabende moralische Wesen*) es lo que habitualmente se conoce bajo el nombre de Dios. En tal sentido, la "conciencia moral[G]" deberá ser pensada necesariamente como principio subjetivo (*subjetives Prinzip*) de una responsabilidad por las propias acciones, de la cual cada uno debe dar cuenta ante Dios (*vor Gott*). Dado que lo que se tiene en este peculiar tipo de referencia a Dios es un elemento que pertenece a la estructura misma de la "conciencia moral[G]", considerada desde el punto de vista del ámbito de despliegue de su propia operación de enjuiciamiento, se sigue entonces, para Kant, que el concepto de Dios está contenido en todo momento (*jederzeit*) en esta forma específica de "autoconciencia moral" (*in jenem moralischen Selbstbewußtsein*), y ello, aunque sólo sea de modo oscuro (cf. *Tugendlehre* p. 439).

Ahora bien, lo que muestra el análisis precedente es que la propia "conciencia moral[G]" conduce, a través de su misma operación, a la idea de un Ser Supremo (*ein höchstes Wesen*), que, en razón de sus rasgos característicos, se corresponde con lo que se conoce habitualmente bajo el nombre de Dios. Sin embargo, poner de manifiesto que la suposición de dicho Ser Supremo resulta necesaria, desde el punto de vista de la "conciencia moral[G]", en su calidad de principio *subjetivo* de la responsabilidad (moral) por las propias acciones, no significa haber proporcionado algo así como una prueba *objetiva* de la existencia de Dios, desde el punto de vista del uso teórico-especulativo de la razón. En efecto, la Idea de la que aquí se trata, esto es, la idea de Dios como regente universal y juez de la moralidad de las acciones, resulta vinculante sólo desde el punto de vista subjetivo (*bloß subjektiv*), puesto que viene dada por la razón práctica, que se obliga a sí misma a obrar de modo adecuado a tal idea (cf. p. 439 s.). Lo que el ser humano obtiene de este modo, por medio de la analogía (*Analogie*) con un legislador (*Gesetzgeber*) de todos los seres racionales del

mundo, no es, por tanto, explica Kant, más que una mera guía (*bloße Leitung*) para representarse su propia escrupulosidad en los asuntos que conciernen a la "conciencia moral[G]" (*Gewissenhaftigkeit*) como responsabilidad (*Verantwortlichkeit*) ante un Ser Santo (*heiliges Wesen*), que es diferente de él mismo, pero está presente en lo más íntimo de su interior, y para someter así su voluntad a las reglas de la justicia (cf. p. 440). Esta forma de escrupulosidad de conciencia puede ser llamada también "religión" (*religio*), la cual, tomada en este sentido puramente moral, representa para el ser humano tan sólo "un principio de enjuiciamiento (*Beurteilung*) de todas sus obligaciones como mandamientos divinos (*göttliche Gebote*)" (p. 440).[57]

[57] Para una interpretación que presenta el desarrollo del § 13 de *Tugendlehre* como un argumento que provee una "prueba práctica" (*praktischer Beweis*) de la existencia de Dios, hasta ahora no reconocida como tal, véase Schmidt – Schönecker (2017) esp. p. 133 ss. Por cierto, en su discusión del asunto, altamente diferenciada, Schmidt – Schönecker no incurren en el error metódico elemental de atribuir a la propia "conciencia moral[G]" dicha supuesta "prueba práctica", sino que la reservan para la descripción (*Beschreibung*) de su operación, tal como la lleva a cabo Kant en el texto. Dicho de otro modo: la "prueba práctica" que Schmidt – Schönecker tienen pertenece a la *teoría* de la "conciencia moral[G]", y no a su operación misma. En efecto, lo que Kant muestra en su análisis del fenómeno no es sino el modo en que la "conciencia moral[G]" conduce en y con su misma operación, por así decir, a (la idea de) Dios, y ello, en la medida en que hace intervenir a Dios como juez de nuestras propias acciones. Tal tipo de recurso a (la idea de) Dios, no constituye, sin embargo, una "prueba", en ningún sentido relevante del término, sino que debe verse, más bien, como un requerimiento de la operación misma de la "conciencia moral[G]", que se sitúa en el plano puramente ejecutivo. Por lo mismo, no implica, como tal, la consideración temática del modo en el cual tiene lugar ese mismo recurso a (la idea de) Dios, en el marco de la propia operación de la "conciencia moral[G]": es la teoría de la "conciencia moral[G]" la que tematiza el modo en el cual ésta recurre necesariamente, en razón de su mismo modo de operación, a (la idea de) Dios, y no la "conciencia moral[G]" misma. Aclarado esto, ¿puede decirse que la descripción de la operación de la "conciencia moral[G]" en el § 13 de *Tugendlehre* posee ella misma, ya sea explícita o bien sólo implícitamente, el carácter de un intento de ofrecer una "prueba práctica" de la existencia de Dios? A mi modo de ver, la respuesta es claramente que no. Lo que Kant intenta llevar a cabo en el texto es una descripción, por así decir, fenomenológica del modo en el cual tiene lugar la operación de la "conciencia moral[G]", y tal descripción muestra, entre otras cosas, que el recurso a (la idea de) Dios es un requerimiento imprescindible dentro del marco de esa misma operación. Pero Kant no ofrece ni pretende ofrecer aquí ninguna "prueba", en la forma un argumento que, partiendo del modo de la operación de la "conciencia moral[G]", mostrara que hay que admitir, desde el punto de vista práctico, la existencia de Dios. Esto último resulta bastante evidente, a mi modo de ver, si se compara el desarrollo del § 13 de *Tugendlehre* con otros pasajes en los cuales Kant efectivamente elabora, de modo expreso, esa clase de argumentos (véase, por ejemplo, KU §§ 84-91, donde Kant considera las diversas pruebas de la existencia de Dios que resulta posible ofre-

Kant retoma así, en el contexto de *Tugendlehre*, una noción de religión que había sido presentada ya, de un modo diferente, en la lección sobre filosofía moral de 1774-1775. También en *Tugendlehre* mantiene Kant su tesis principal, según la cual la noción de religión no debe jugar ella misma ningún papel a la hora de dar cuenta de los fundamentos de la moralidad, puesto que es la religión, en el sentido aquí relevante, la que presupone la moralidad, y no viceversa. Sin embargo, dado que el propio Kant está ahora en posesión de una diferenciada teoría de la motivación y, además, de una no menos diferenciada concepción relativa a las funciones de la facultad del juicio, en general, y de la "conciencia moral*G*" En particular, a diferencia de lo que ocurría en la lección de 1774-1775, ya no deja aquí lugar a ninguna duda respecto de que el lugar sistemático de la religión no debe ser buscado tampoco, propiamente, en el ámbito de la teoría de la motivación. En efecto, la religión aparece ahora más bien, como lo hacía ya en el escrito sobre la religión de 1793, conectada de modo directo con las funciones de la "conciencia moral*G*" y, por lo mismo, también con el deber de autoexamen y autoenjuiciamiento asociado a ella. Dios no es ni puede ser, pues, para Kant, la razón ni el motivo por los cuales hemos de obrar en conformidad con los mandatos de la moralidad, ya que tal cosa sería incompatible con la misma pureza de la motivación moral. Pero sigue siendo, sin embargo, aquel juez sabio y todopoderoso ante quien, a través del autoexamen de nuestra propia "conciencia moral*G*", damos cuenta, en definitiva, de nuestro cumplimiento o falta de cumplimiento de esos mismos mandatos. Por lo mismo, a la hora de asumir la responsabilidad que nos cabe por nuestras propias acciones, los mandatos de la moralidad se nos presentan siempre, al mismo tiempo, también como mandatos divinos.

iv) Modo de operación de la "conciencia moral*G*"

El tratamiento de la "conciencia moral*G*" con arreglo al modelo interpretativo provisto por la representación del tribunal interior se concluye con una breve recapitulación de los momentos que contiene su modo de operación. En los asuntos que le conciernen (*Gewissenssache*, *causa conscientia tangens*), explica Kant, la "conciencia moral*G*" interviene, por así decir,

---

cer, desde el punto de vista que atiende a lo que exige en cada caso la peculiar modalidad del "dar por verdadero" a la que da lugar la reflexión teleológica).

de dos modos y desde dos perspectivas diferentes, a saber: 1) antes (y durante) la acción, y 2) tras la acción. A ello se añade 3) la intervención final que corresponde a la proclamación de su sentencia. Veamos, pues, brevemente estos tres aspectos.

En primer lugar, 1) antes (y durante) la acción la "conciencia moral[G]" se presenta como una "conciencia que advierte" (*warnendes Gewissen, conscientia praemonens*). Aquí hay que distinguir claramente, señala Kant, la más cuidadosa "escrupolosidad" (*Bedenklichkeit, scrupolositas*), en el sentido positivo del término, por un lado, y la mera "puntillosidad" o "micrología" (*Kleinigkeitskrämerei, Mikrologie*). Mientras que esta última constituye, como se vio ya en la lección sobre filosofía moral de 1774-1775, una deformación del sentido de un recto autoexamen y autoenjuiciamiento a través de la "conciencia moral[G]", la primera debe estar, en cambio, siempre presente, cuando se trata de materias morales, vinculadas a conceptos de deber, que son competencia exclusiva del juez interior (*casus conscientiae*). Por lo mismo, el rechazo de la "conciencia micrológica" no debe conducir jamás al error de considerar mera "bagatela" (*Bagatelle, peccatillum*) lo que constituye una verdadera transgresión de los principios de la moralidad. Por lo mismo, tener una "conciencia laxa" (*weites Gewissen*) equivale, en último término, a carecer de una genuina "conciencia moral[G]" (*gewissenlos*) (cf. *Tugendlehre* p. 440), lo cual debe entenderse en el sentido, ya indicado, de estar presto o acostumbrado a no prestarle oídos. No puede sorprender demasiado que Kant se detenga aquí en esta cuestión particular, si se tiene en cuenta que el error de pasar por alto cosas relevantes en materias concernientes a la "conciencia moral[G]" sólo puede tener lugar, propiamente hablando, en perspectiva prospectiva o bien concomitante, ya que, al quedar concluida la acción, la "conciencia moral[G]" siempre puede volver a anunciarse, en caso de ser necesario. Por otra parte, incluso allí donde no se quiere prestar oídos a un reproche que la "conciencia moral[G]" formula desde el punto de vista retrospectivo, lo que se tiene no es sino el reproche de haber pasado por alto lo que era moralmente relevante, en el momento mismo de decidir y actuar, vale decir, de modo prospectivo o bien concomitante.

Por otra parte, 2) la "conciencia moral[G]" se anuncia también allí donde la acción ya ha sido concluida. Aquí se presenta en la figura de un acusador o fiscal (*Ankläger*), junto al cual aparece siempre, a la vez, también un abogado defensor (*Anwalt*). Se trata, sin embargo, de un pleito (*Streit*)

que excluye de antemano toda posibilidad de resolución por vía de acuerdo amigable entre las partes (*per amicabilem compositionem*), de modo que solamente puede decidirse con la severidad del derecho (*nach der Strenge des Rechts*) (cf. p. 440).

Finalmente, 3) la sentencia (*Spruch*) de la "conciencia moral[G]", que es necesariamente de absolución (*lossprechen*) o condena (*verdammen*), es jurídicamente válida (*rechtskräftig*). Dado el carácter estrictamente judicial del proceso, la absolución no puede tener aquí jamás el carácter de un premio (*Belohnung, praemium*), en el sentido de que se obtenga como ganancia algo que no se poseía aún. Por el contrario, lo que se obtiene en caso de absolución no es más que el poder estar contento (*ein Frohsein*) de haber escapado al peligro de ser hallado merecedor de castigo (*strafbar*). Por cierto, cuando la sentencia de la "conciencia moral[G]" resulta absolutoria, tiene un efecto consolador, que nos infunde ánimo (*trostender Zuspruch*). Pero el contento (*Seligkeit*) que aquí se presenta no es de carácter positivo, al modo de la alegría (*Freude*), sino meramente negativo, al modo de la calma que sigue a una previa inquietud (*Beruhigung nach vorhergegangener Bangigkeit*) (cf. p. 440).

d) El deber del autoconocimiento

El tratamiento de la "conciencia moral[G]" de *Tugendlehre* se completa con la consideración del deber frente a sí mismo que aparece inmediatamente conectado con ella. Tal deber no es otro que el que adquiere expresión en el mandato proverbial "conócete a ti mismo" (*gnôthi seautón*). El origen de la sentencia se remota, como nadie ignora, al famoso oráculo de Delfos, santuario dedicado al dios Apolo, que cumplió una importantísima función cultural y política en el contexto de la cultura griega clásica, particularmente, entre los siglos VII y IV a. C. A estar con las fuentes antiguas, para mediados del siglo V a. C., la sentencia "conócete a ti mismo" ya había sido inscripta en el friso del pródromo del oráculo, donde aparecía junto a otras sentencias similares, entre las cuales sobresale la correspondiente al mandato "nada en demasía" (*mēdèn ágan*). La estrecha asociación con esta última provee, además, una clave para la interpretación del sentido originario del mandato de autoconocimiento, que, al parecer, apuntaba, ante todo, a la toma de conciencia y la observación de los límites humanos, con el fin de evitar caer en la desmesura (*hýbris*) de

pretender asemejarse a los dioses, trasgrediendo así el orden sagrado del mundo. La sentencia adquiere posteriormente una acentuación diferente, cuando, a través de Sócrates, queda expresamente referida a la exigencia de autoexamen y autocrítica que deriva de una concepción específica del bien humano, en la cual la vinculación entre virtud (*aretḗ*), reconocimiento de la propia ignorancia y autoconocimiento juega un papel decisivo. Es, precisamente, esta peculiar reinterpretación socrática del mandado délfico del autoconocimiento, con su inflexión primariamente moral y su expresa vinculación con el motivo de la "docta ignorancia", como se la denominó posteriormente (*vgr.* Nicolás de Cusa), la que, en diferentes modulaciones, desempeñó un papel central en la posterior historia del pensamiento filosófico occidental, desde Platón en adelante.[58] El propio Kant menciona reiteradamente, y en diversos contextos, la idea socrática de un saber que sabe de la propia ignorancia, como modelo ejemplar de lo que ha de ser ser una genuina conciencia crítica, también en el plano científico y filosófico, en la medida en que da expresión a una actitud de sincera modestia ajena a toda pretensión de saber puramente fantasiosa (cf., por ejemplo, *Jäsche Logik* p. 44 s.).[59] El conciso tratamiento del deber de autoconocimiento que Kant ofrece en *Tugendlehre* se inscribe, pues, en un trasfondo mucho más amplio y, por lo mismo, posee también una relevancia sistemática mucho mayor de lo que podría parecer a primera vista.

i) Autoconocimiento como mandato moral

La fórmula "conócete a ti mismo" (*Erkenne dich selbst*) da expresión, según Kant indica en el título mismo de la sección dedica a su discusión (cf. *Tugendlehre* §§ 14-15), a "el primer mandato de todos los deberes fren-

---

[58] Para una discusión de la reinterpretación socrática de la sentencia délfica y su proyección en la concepción platónica, me permito remitir a Vigo (2012a). Para la conexión entre "conciencia moral[G]" y autoconocimiento moral en Kant, véase la excelente contribución de La Rocca (2013).

[59] Véase también *Jäsche Logik* p. 22, donde Sócrates es considerado, en razón de su modo de comportarse, como aquel, de entre casi todos los seres humanos, que más se aproximó a la idea del sabio. Para una breve relación de los pasajes en los cuales se elogia el ideal socrático y la figura de Sócrates, también en la medida en que encarna, véase Fröhlich – O'Connor (2015). Para otros aspectos de la recepción kantiana de Sócrates, sobre todo, también en conexión con la ética estoica, véase Santozki (2006) esp. p. 193 s., 444 ss.

te a sí mismo" (*das erste Gebot aller Pflichten gegen sich selbst*). La fórmula manda conocerse a sí mismo, en el sentido preciso de someterse a sí mismo a investigación (*erforschen*) o indagación (*ergründen*), y no meramente en el sentido de tomar nota de sí mismo o reconocerse a sí mismo. Se trata, más precisamente, de someterse a examen a uno mismo desde un punto de vista claramente determinado, a saber: no según la propia "perfección física" (*physische Vollkommenheit*), vale decir, la aptitud (*Tauglichkeit*) o falta de aptitud (*Untauglichkeit*) para fines de cualquier tipo, tanto determinados a capricho como de carácter mandatorio, sino, más bien, según la propia "aptitud moral" (*moralische Tauglichkeit*) por referencia a aquello que constituye, en cada caso, el propio deber (*deine Pflicht*). Dicho de otro modo: lo que se ha de investigar aquí es el propio "corazón" (*dein Herz*), indagando si es bueno (*gut*) o malo (*böse*) y, con ello, si la fuente (*Quelle*) de la que brotan las propias acciones es sincera (*lauter*) o insincera (*unlauter*), y sometiendo, además, a examen todo aquello que, ya sea como algo que pertenece de modo originario a la "sustancia" (*Substanz*) misma del ser humano o bien como algo derivado que ha sido adquirido o contraído, uno pueda imputarse a sí mismo y pertenezca al propio "estado moral" (*moralischer Zustand*) (cf. § 14 p. 441).

Lo que se manda en este importantísimo mandato no es, pues, sino el genuino "autoconocimiento moral" (*moralische Selbsterkenntnis*), que exige nada menos que penetrar (*dringen*) en las honduras abismales (*Tiefen, Abgrund*) del corazón. Esta tarea dificilísima representa, explica Kant, el "comienzo de toda sabiduría humana" (*aller menschlichen Weisheit Anfang*). En efecto, si la sabiduría ha de verse como la concordancia de la voluntad de un ser (racional) con su fin último (*Zusammenstimmung des Willens eines Wesens zum Endzweck*), alcanzarla exige necesariamente, en el caso del ser humano, ante todo la remoción de los obstáculos interiores (*innere Hindernisse*) propios de un querer maligno que anida en él, y luego también el despliegue de aquella disposición originaria (*ursprüngliche Anlage*) de una buena voluntad, que también está presente en su interior y que nunca puede perderse del todo. No hay modo, pues, de evitar la confrontación consigo mismo a través del más riguroso autoexamen y el autoenjuiciamiento, tal como lo lleva a cabo la propia "conciencia moral[G]", si es que realmente se espera poder avanzar por el camino del genuino mejoramiento moral, superando los obstáculos que ponen constantemente las propias miserias. La importancia fundamental que Kant concede a esta última cons-

tatación se refleja en el hecho de que se permite dotarla de un particular énfasis dramático, poco frecuente en la árida austeridad de su estilo habitual, por medio de una cita elíptica de J. G. Hamann, su amigo personal y adversario filosófico, cuyo nombre, sin embargo, no menciona en el texto, que reza: "sólo el tránsito a través de la caverna infernal del autoconocimiento allana el camino hacia la divinización" (*nur die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt den Weg zur Vergötterung*) (cf. p. 441).[60]

ii) Consecuencias del autoconocimiento moral

La importancia que Kant concede al autoconocimiento moral puede verse como el reverso de su preocupación por los efectos que trae consigo el autoengaño, en sus diversas posibles formas.[61] Este aspecto de su posición, que ratifica el carácter genuinamente socrático de su reivindicación del autoexamen y el autoenjuiciamiento, se advierte con particular nitidez, cuando se atiende a la conexión sistemática que, en la concepción de *Tugendlehre*, vincula el tratamiento de los deberes de autoconocimiento, por un lado, y de veracidad, con el correspondiente rechazo de la mentira, por el otro. La conexión viene dada aquí, ante todo, por el hecho de que la discusión de la prohibición de la mentira (*Lüge*), en tanto contraparte (*Widerspiel*) de la veracidad (*Wahrhaftigkeit*), que Kant lleva a cabo en el § 9, queda enmarcada, desde el punto de vista sistemático, en el tratamiento de los deberes que el agente tiene frente a sí mismo, y no, como tal vez se podría esperar en primera instancia, en el marco de los deberes que el agente tiene frente a los demás. En tal sentido, Kant señala incluso que la mentira constituye, como tal, nada menos que la mayor lesión posible (*die größte Verletzung*) del deber de un ser humano frente a sí mismo, considerado meramente como ser moral (*bloß als moralisches Wesen betrach-*

---

[60] La cita de Hamann procede de un texto titulado "Chimärische Einfälle über den zehnten Theil der Briefe die Neueste Litteratur betreffend" (cf. *ChE*), incluido originalmente en su libro *Kreuzzüge des Philologen* de 1762. El pasaje citado por Kant reza allí: "und nichts als die Höllenfahrt der Selbsterkänntnis bahnt uns den Weg zur Vergötterung" (cf. p. 164). Para este motivo de Hamann y su recepción por parte de Kant, véase Goldstein (2010), quien identifica el pasaje original de Hamann, que ya en tiempos de Kant había sido pasado, en general, por alto.

[61] Para una buena presentación de conjunto de la concepción kantiana del autoconocimiento y el autoengaño, en conexión con el problema del mal y la posibilidad del mejoramiento moral, véase Papish (2018).

tet), vale decir, con referencia a la humanidad en su propia persona (*die Menschheit in seiner Person*) (cf. p. 429).

No es posible considerar aquí de modo detallado el tratamiento de la mentira que Kant ofrece en ese notable parágrafo.[62] Baste con señalar que en el caso de la ética, a diferencia del derecho, la condena de la mentira no atiende primariamente a los daños objetivos que pudieran derivarse de ella para los otros, ni siquiera a los daños exteriores que pudiera sufrir la propia persona que miente, como, por ejemplo, la pérdida de su honra ante los demás. Lo que cuenta aquí como fundamento de la condena de la mentira es, más bien, el solo hecho de que dejar de lado la veracidad a la hora de comunicar los propios pensamientos, para generar una falsa apariencia, constituye una suerte de renuncia a la propia personalidad (*Verzichttuung auf seine Persönlichkeit*), en la misma medida en que se persigue así un objetivo que se opone a la finalidad natural (*natürliche Zweckmäßigkeit*) de la propia capacidad comunicativa (*Vermögen der Mitteilung*) que distingue al agente como ser racional (cf. p. 429). Por lo mismo, la máxima correspondiente no podría ser considerada como moralmente apta, puesto que no podría superar el correspondiente procedimiento de nomologización. Ahora bien, y éste es el punto que aquí interesa de modo más inmediato, tampoco es diferente el caso de la mentira, allí donde ésta tiene un carácter puramente interior (*innere Lüge*), y ello, por la sencilla razón de que la falta de veracidad para consigo mismo también debe verse como un modo de trato con la propia humanidad que resulta moralmente inadmisible, en la medida en que la reduce a la condición de un simple instrumento: el ser moral (*homo noumenon*) no puede valerse de sí mismo, en tanto ser físico (*homo phaenomenon*), como un mero medio (*als bloßes Mittel*), en este caso particular, como una suerte de "máquina lingüística" (*Sprachmaschine*), que ya no estuviera vinculada ella misma al objetivo interno (*innerer Zweck*) de la comunicación del pensamiento (*Gedankenmitteilung*). También en el foro interno el ser humano está, pues, obligado (*verpflichtet*) a la concordancia (*Übereinstimmung*) entre lo que piensa y lo que se dice a sí mismo, vale decir: está obligado a la veracidad ante sí mismo (cf. p. 430). El punto se comprende en su verdadero alcance, cuan-

---

[62] Para una muy buena discusión, que enfatiza la conexión con el deber de autoconocimiento y el fenómeno del autoengaño, véase de Haro Romo (2015) p. 234 ss. Véase también Papish (2018) p. 69 ss.

do se pone en la cuenta el hecho de que la deslealtad (*Unredlichkeit*), como falta de veracidad en la expresión, allí donde tiene lugar ante uno mismo, no es más que un caso de falta de escrupulosidad en una materia que concierne a la "conciencia moral[G]" (*Ermangelung an Gewissenhaftigkeit*), ya que constituye una falta de sinceridad (*Lauterkeit*) de lo que uno confiesa (*Bekenntnis*) ante su propio juez interior (*vor seinem inneren Richter*), el cual, como se vio ya, debe ser pensado necesariamente como una persona diferente de uno mismo (cf. p. 430).

A partir del contraste con el caso de la mentira interior, se entiende mejor el fuerte énfasis que Kant hace recaer en las consecuencias positivas que posee, desde el punto de vista subjetivo, el genuino autoconocimiento moral. Kant señala aquí tres consecuencias fundamentales, que están en línea con su concepción general relativa al efecto positivo que tiene la sana autohumillación que mantiene a raya las pretensiones injustificadas del amor propio, en el sentido del egoísmo. En primer lugar, 1) el autoconocimiento moral destierra el "exaltado desprecio" (*schwärmerische Verachtung*) de sí mismo como ser humano y, con ello, el de la especie humana entera, puesto que este último incurre en contradicción consigo mismo (*widerspricht sich selbst*). En efecto, es únicamente en virtud de la disposición al bien (*Anlage zum Guten*) presente en nosotros, que hace digno de respeto (*achtungswürdig*) al ser humano, como podemos encontrar digno de desprecio (*verachtungswürdig*) a quien obra en contra de esa misma disposición, incluso si somos nosotros mismos, pero nunca, en cambio, a la humanidad en sí misma (*Menschheit in sich*). Por otro lado, 2) el autoconocimiento moral opone resistencia al aprecio de sí mismo basado en el amor propio (*eigenliebige Selbstschätzung*), que consiste en tomar como pruebas de "buen corazón" (*gutes Herz*) meros deseos que no se traducen en acciones, por muy vehementes que puedan ser, tal como ocurre ocasionalmente, por ejemplo, con los deseos que se declara interiormente ante Dios en la oración. Por último, 3) del deber primero de autoconocimiento, en el sentido propiamente moral del término, se derivan de modo inmediato (*unmittelbar*) también otros deberes frente a uno mismo, tales como el deber de imparcialidad (*Unparteilichkeit*) en el enjuiciamiento (*Beurteilung*) de sí mismo por medio de la comparación (*Vergleichung*) con la ley, y el deber de franqueza (*Aufrichtigkeit*) al reconocer ante uno mismo (*Selbstgeständnis*) el propio valor moral interno (*innerer moralischer Wert*) o la propia carencia de tal valor (*Unwert*) (cf. § 15 p. 441 s.).

e) Excurso: Autoconocimiento y crítica de la razón

La amplia problemática vinculada con la noción de autoconocimiento no queda restringida en modo alguno, en el marco del pensamiento kantiano, al tratamiento del autoconocimiento moral, tal como Kant lo lleva a cabo en *Tugendlehre*, en conexión con el análisis de la operación de la "conciencia moral[G]". Hay, como nadie ignora, toda otra gama de aspectos del pensamiento kantiano en los cuales consideraciones referidas a diversos posibles modos del conocimiento de sí juegan un papel importante y, en ocasiones, incluso central. La investigación especializada ha prestado atención desde siempre a esos diversos aspectos, por la sencilla razón de que resultan, en no pocos casos, decisivos, a la hora de comprender el verdadero alcance de las posiciones elaboradas por Kant en diferentes áreas de su pensamiento. No es posible, ni necesario, pasar revista aquí, siquiera a modo de mero sumario, a este variado conjunto de temas y problemas.[63] A modo de cierre del breve tratamiento del deber de autoconocimiento ofrecido arriba, bastará con llamar la atención muy brevemente sobre unos pocos aspectos que conciernen, de modo específico, a la proyección que tiene la problemática avistada aquí por Kant, también a la hora de dar cuenta de la necesidad, el alcance y el objetivo del programa crítico que él mismo presenta como preámbulo imprescindible, desde el punto de vista metódico, para el desarrollo de un sistema de la filosofía trascendental.

Poner de relieve estos aspectos permite advertir en qué medida el enjuiciamiento crítico de la capacidad de la razón para proporcionar conocimiento apriorístico a través de su uso meramente teórico-especulativo, tal como Kant lo lleva a cabo en *KrV*, constituye a la vez, justamente en tanto preámbulo metódico imprescindible, también un intento por dar cumplimiento a un deber ineludible que la conciencia filosófica no puede simplemente ignorar, sin incurrir en grave omisión culposa. En efecto, la crítica de su propia capacidad cognoscitiva que la razón ha de llevar a cabo, no es, en definitiva, sino un modo peculiar de autoexamen y autoenjuiciamiento, que forma parte imprescindible del autoconocimiento de la razón. Por eso mismo debe verse, a la vez, como un deber al que queda sometido inexcusablemente todo aquel que quiera valerse

---

[63] Para una discusión de aspectos centrales de la estructura y el desarrollo de la concepción kantiana de la conciencia de sí y el conocimiento de sí, véase Klemme (1996).

de la razón, en su uso puramente teórico-especulativo, del modo peculiar en que pretende hacerlo, desde siempre, la filosofía. Veamos, pues, muy brevemente los pasajes más relevantes.

i) La crítica como tribunal de la razón

En el "Prefacio" a la primera edición de *KrV*, Kant comienza con una famosa constatación referida a lo que denomina "el peculiar destino" (*das besondere Schicksal*) que signa a la razón humana en una determinada especie de sus conocimientos: se ve acosada (*belästigt*) por preguntas que no puede evitar, puesto que vienen motivadas por la misma naturaleza de la razón, pero que tampoco puede responder, al menos, del modo en que, en principio, quisiera hacerlo, porque sobrepasan toda la capacidad de la razón humana. Se trata de una situación embarazosa (*Verlegenheit*) a la que la razón humana se ve llevada sin culpa alguna de su parte (*ohne ihre Schuld*) (cf. A VII): es el despliegue de su propia capacidad de ascender en la serie de condiciones, en búsqueda de lo incondicionado, el que la lleva necesariamente a remontarse más allá del ámbito de la experiencia posible y a acudir así a principios trascendentes que, a primera vista, parecerían estar libres de toda sospecha, al punto de que incluso la razón humana común (*die gemeine Menschenvernunft*) está de acuerdo con ellos. Sin embargo, una vez que ha dado este paso más allá del ámbito de lo sensible, muy pronto se ve envuelta en oscuridad (*Dunkelheit*) y contradicciones (*Widersprüche*) (cf. A VII s.). Asume entonces que en algún momento ha debido incurrir inadvertidamente en errores que debería intentar descubrir, pero se ve incapaz de lograrlo, justamente, porque, en la medida en que se vale de principios trascendentes, ya no puede acudir a la experiencia como piedra de toque (*Probierstein*) (cf. A VIII). El intento empecinado por lograr superar estas dificultades, que delatan una imposibilidad de principio, y por lograr obtener conocimiento (*Erkenntnis*), en el sentido más exigente del término que corresponde a lo que habitualmente se llama "ciencia" (*Wissenschaft*), da lugar aquí a ese singular "campo de batalla de disputas sin término" (*Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten*) entre escuelas enfrentadas de modo irreconciliable, que se designa con el nombre de metafísica (cf. A VIII). El resultado final del triste espectáculo que ofrece esta confrontación sin término no es sino la indiferencia de parte del público, pero no frente al asunto mismo, que, por su objeto, jamás

puede serle indiferente a la naturaleza humana, sino, más bien, frente a quienes se esfuerzan por presentarse como representantes de una ciencia que, finalmente, no parece ser tal. Por lo mismo, tal indiferencia generalizada debe verse como una actitud que merece cierta indulgencia, porque, más que de falta de reflexión (*Leichtsinn*), parece ser efecto de la madurez que ha alcanzado la época en el uso de la facultad del juicio (*die gereifte Urteilskraft des Zeitalters*), en virtud de la cual ya no se da por satisfecha con el mero saber aparente (*Scheinwissen*) (cf. A X s.).

Como se echa de ver, el aspecto crítico que contiene el diagnóstico elaborado por Kant no concierne aquí, en modo alguno, a la tendencia natural de la razón humana a elevarse hacia lo incondicionado, la así llamada *metahysica naturalis* (cf. B 21), ni tampoco siquiera al peculiar destino que la propia razón debe afrontar en razón de esa misma tendencia, esto es, el de verse acosada por preguntas que no puede responder del modo en que más le gustaría hacerlo, es decir, a través del desarrollo de un saber que reuniera las condiciones de rigor y precisión propias de una ciencia, tal como sí lo logran otras ciencias, por caso, las matemáticas y la física. El reproche kantiano concierne aquí exclusivamente al empecinamiento dogmático que lleva a reiterar ciegamente, una y otra vez, el mismo tipo intento fallido a modo de mera construcción especulativa, sin tomar en cuenta la lección que proporciona la experiencia histórica de un fracaso repetido *ad nauseam* ni prestar debida atención a las dudas más que razonables sobre su viabilidad derivadas de dicha experiencia y, por tanto, sin preguntarse tampoco por las razones específicas que pudieran explicar, ya en el plano estrictamente metódico, un fracaso tan estruendoso. Se trata, en este caso, de una omisión inadmisible para un saber como la filosofía, que pretende encarnar de modo ejemplar las exigencias de la conciencia crítica.

Es, precisamente, la advertencia de esta situación, en la cual la filosofía misma está en deuda con su propia idea, la que plantea, a juicio de Kant, la exigencia (*Aufforderung*) de que la razón se haga cargo nuevamente de la más difícil de sus tareas (*das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte*), que no es otra que la del autoconocimiento (*Selbsterkenntnis*). Más precisamente, se trata de instituir a tal efecto un tribunal (*Gerichtshof*) que pueda decidir, de modo vinculante, sobre las justas reclamaciones (*gerechte Ansprüche*) de la razón y también sobre sus presunciones carentes de todo fundamento (*grundlose Anmaßungen*), y ello no a través de meros decretos de po-

der (*durch Machtsprüche*), sino según las leyes eternas e inmutables de la propia razón (*nach ihren ewigen und unwaldenbaren Gesetzen*). Tal tribunal, en el cual la razón se somete a sí misma a examen y enjuiciamiento, no es otro que el de la propia crítica de la razón pura (A XI). Como Kant señala expresamente, el camino que emprende la crítica, con el fin de desactivar la engañosa ilusión (*Blendwerk*) resultante del malentendido y la confusión, debe verse, sin más, como "el deber de la filosofía" (*die Pflicht der Philosophie*) (cf. A XIII; véase también A 703 / B 731). Se trata aquí de un deber que está él mismo en línea con el objetivo (*Absicht*) que le prescribe a la razón humana su propia "destinación natural" (*Naturbestimmung*) (cf. A XIII).

ii) El carácter socrático del programa crítico

En el "Prefacio" a la segunda edición de *KrV*, Kant abunda en este mismo diagnóstico y enfatiza incluso con mayor nitidez el alcance práctico-moral del programa crítico, en un sentido específico que pone de relieve su orientación básica de carácter genuinamente socrático. Kant comienza aquí con una referencia al estado en el que se encuentran las diferentes ciencias, más precisamente, la lógica, la matemática, la física y la metafísica (B VIII-XVI), con la intención de poner de manifiesto que esta última no ha logrado aún, en rigor, constituirse como ciencia, en el sentido propio del término: a diferencia de las demás ciencias, la metafísica no ha alcanzado todavía, para decirlo con la famosa expresión de Kant, "el seguro camino (andar) de una ciencia" (*der sichere Gang einer Wissenschaft*). La razón reside, a juicio de Kant, en el hecho de que la metafísica no logró aún llevar a cabo una revolución metódica análoga a la que permitió el establecimiento definitivo de las otras ciencias, en particular: la matemática, con el descubrimiento del método de prueba por construcción, ya en la Grecia clásica (Tales de Mileto, supuestamente), y la física, con el descubrimiento y el desarrollo del método experimental, a partir del Renacimiento (Francis Bacon, Galileo, Torricelli, etc.).

En el caso de la metafísica, la revolución metódica que Kant tiene aquí en vista, y que describe como una suerte de "giro copernicano", consiste en la adopción del punto de vista que caracteriza de modo específico a la propia filosofía trascendental, en la medida en que pretende dar cuenta de las condiciones de posibilidad del conocimiento, en sus di-

ferentes posibles formas (cf. B XVI ss.). En tal sentido, el "conocimiento trascendental" (*transzendentale Erkenntnis*), que es el que la propia filosofía trascendental espera poder obtener por medio de la crítica de la razón, representa una forma específica de conocimiento, que se ocupa no tanto de los objetos mismos, sino, más bien, de nuestro modo de conocerlos, en tanto éste ha de ser posible *a priori* (cf. B 25). Por lo mismo, como Kant señala expresamente, lo que se desarrolla en *KrV* no pretende ser, en modo alguno, un sistema filosófico, ni siquiera el sistema propio de una filosofía trascendental, como la que él mismo tiene en vista, como objetivo final de su concepción. Lo que se ofrece en la obra debe verse, más bien, únicamente como un "tratado del método" (*Traktat der Methode*) (cf. B XXI), ya que, a través de la elucidación de las condiciones de posibilidad de la experiencia y el conocimiento de objetos, la reflexión que conduce la obtención de conocimiento trascendental, en el sentido antes indicado, permite determinar no sólo las condiciones bajo las cuales únicamente resulta posible obtener conocimiento *a priori*, sino también, al mismo tiempo, el modo en que se debe proceder, allí donde se pretende obtenerlo.

Ahora bien, el resultado de la crítica kantiana de la razón en su uso teórico-especulativo posee, como se sabe, un carácter, por así decir, dual. En efecto, la crítica trae consigo, por un lado, un estrechamiento del espacio abierto al genuino conocimiento de objetos, que lo restringe al ámbito de la experiencia posible para el ser humano, y, por otro lado, una correlativa ampliación del ámbito de despliegue de la razón en su uso práctico, en la medida en que legitima su pretensión de adoptar un punto de vista que se sitúa, desde el comienzo, más allá de toda experiencia posible y apunta así a un orden suprasensible de cosas, de carácter necesariamente trascendente (Dios, libertad, inmortalidad del alma) (cf. B XXIV-XXX). Kant resume el alcance de este doble resultado por medio de una fórmula que impacta por su pregnancia. Con referencia al orden de lo suprasensible, dice Kant en tal sentido: "tuve que suprimir (*aufheben*) el saber (*Wissen*), para hacer lugar a la creencia (*Glauben*)" (cf. B XXX). Aquí la noción de creencia (fe) debe tomarse en el sentido preciso de aquel modo específico del "dar por verdadero" (*Fürwahrhalten*) que se funda en el uso práctico de la razón, al que Kant denomina también como "creencia (fe) moral" (*moralischer Glaube*) o bien "creencia (fe) racional" (*Vernunftglaube*) (cf. A 828-830 / B 856-858).

Como se echa de ver, es el aspecto negativo de la crítica, referido al reconocimiento de la inevitable limitación del conocimiento humano, el que, a juicio de Kant, queda al servicio de su aspecto positivo, que concierne a la posibilidad de reservar un espacio propio de legitimidad para la creencia (fe) racional, y no viceversa. Quien a través de la reflexión crítica toma debida nota de esta particular situación cuenta, por ello mismo, en el plano epistémico, piensa Kant, con lo que se puede llamar una suerte de "ventaja socrática". Ésta consiste en el peculiar tipo de superioridad que otorga el sincero reconocimiento de la propia ignorancia, frente a la arrogante pretensión de saber que termina revelándose finalmente como una mera máscara, que cubre de modo precario la más profunda ignorancia, a saber: la de quien cree saber algo, sin saberlo realmente. En tal sentido, Kant explica que la utilidad de la crítica, que ciertamente no es meramente negativa sino que sirve también para el aprendizaje de diferentes ciencias, se comprende de modo cabal: "sobre todo, cuando se toma en consideración la inestimable ventaja (*der unschätzbare Vorteil*) de poner fin para todo tiempo futuro a todas las objeciones (*Einwürfe*) contra la moralidad y la religión, de modo *socrático* (*auf* sokratische *Art*), es decir, a través de la clara prueba de la ignorancia del adversario" (cf. B XXXI, subrayado de Kant). En tal sentido, la crítica de la razón en su uso teórico-especulativo, que no es sino una "crítica del órgano" (*Kritik des Organs*) del conocimiento (cf. B XXXVI), constituye ella misma una condición imprescindible para el adecuado empleo de la razón, también allí, y especialmente allí, donde se pretende poder atacar con argumentos meramente aparentes los fundamentos mismos de la creencia moral racional, que, desde el punto de vista que atiende a la capacidad natural de la propia razón, es, sin embargo, la más sólida que jamás se pudiera llegar a poseer. Por lo mismo, la crítica representa ella misma una obligación inexcusable, muy especialmente, para todo aquel que pretenda asumir como propia la tarea de la filosofía.

iii) Método e interés práctico de la razón

La utilidad que posee la crítica se refleja, de modo directo, en la concepción que Kant presenta en la "Doctrina trascendental del método" de *KrV*. La concepción metódica allí esbozada se apoya en la distinción básica entre lo que Kant denomina una "disciplina" (*Disziplin*) y un "ca-

non" (*Kanon*) de la razón pura, que corresponden, respectivamente, al aspecto negativo o limitativo y el aspecto positivo o posibilitante del resultado alcanzado por medio de la crítica de la razón en su uso teórico-especulativo. El desarrollo llevado a cabo con arreglo a esa distinción recapitula toda una serie de criterios imprescindibles a los que se ha de atender en todo momento, si es que se espera poder evitar recaer en el tipo específico de error e ilusión en el que la propia razón se precipita necesariamente, allí donde pretende aventurarse dogmáticamente, por medio de su uso puramente teórico-especulativo, más allá del ámbito de la experiencia posible. Tal tipo de error e ilusión corresponde, como nadie ignora, a lo que Kant denomina la "apariencia trascendental" (*transzendentaler Schein*), que es el asunto principal del que trata, con lujo de detalles, la amplia sección de *KrV* dedicada a la llamada "Dialéctica trascendental".

Así, bajo "disciplina" se entiende aquí la coacción (*Zwang*) por medio de la cual primero se sujeta y finalmente se erradica una propensión persistente (*beständiger Hang*) a apartarse de determinadas reglas (cf. A 709 / B 738). En este contexto, y a modo de remedio que opera a través de la toma de conciencia, Kant pone de manifiesto el error metódico que subyace a la metafísica dogmática que tiene en vista la crítica. Dicho error consiste en haber adoptado, sin cerciorarse previamente de su aplicabilidad en el ámbito de la especulación sobre lo suprasensible, el modo de procedimiento propio de la matemática e intentar proceder así de un modo pretendidamente constructivo, en un ámbito dentro del cual tal modo de proceder resulta imposible, justamente, porque se carece de toda base intuitiva en la que pudiera apoyarse (cf. A 713-738 / B 741-766).

Por su parte, bajo un "canon" de la razón pura se debe entender el conjunto (*Inbegriff*) de principios (*Grundsätze*) *a priori* a los que ha de atenerse el uso correcto (*der richtige Gebrauch*) de determinadas facultades de conocimiento (*Erkenntnisvermögen*), en general (cf. A 796 / B 824). Retomando lo que ya había señalado desde un comienzo, Kant pone de relieve aquí la primacía del interés práctico de la razón, en la medida en que provee el objetivo último (*Endabsicht*) al que apunta también su uso puramente teórico-especulativo. Tal objetivo último, que la propia razón tiene siempre en vista como su norte, no es otro que el demarcado por los tres "objetos" (*Gegenstände*) suprasensibles que Kant considera fundamentales e ineliminables, como punto de referencia último de toda posi-

ble comprensión racional del mundo, a saber: la libertad de la voluntad (*Freiheit des Willens*), la inmortalidad del alma (*Unsterblichkeit der Seele*) y la existencia de Dios (*Dasein Gottes*) (cf. A 798 / B 826). Dado que la crítica ha puesto de manifiesto que el conocimiento, en el sentido más propio del término, queda restringido al ámbito de la experiencia posible para el ser humano, se sigue que no puede haber propiamente un "canon" del uso teórico-especulativo de la razón con referencia a los objetos suprasensibles, y ello, por la sencilla razón de que tal uso sólo puede ser él mismo un uso dogmático, que tiene, como tal, un carácter completamente dialéctico (cf. A 796-797 / B 824-825). El conjunto de reglas positivas que pretende proporcionar el "canon" de la razón pura debe apuntar, por tanto, a un objetivo más modesto, situado en el plano que corresponde a la reflexión sobre los diferentes modos del "dar por verdadero" a los que, en cada caso, puede y debe aspirar la razón, en sus diferentes posibles usos. Tal objetivo está en directa conexión con la "ventaja socrática" que proporciona el principio crítico de la necesaria limitación del saber, con el fin de preservar el espacio de legitimidad que pertenece a la creencia racional, y consiste en la tarea de reconstruir de modo temático los fundamentos en los que deben apoyarse los diferentes posibles modos del "dar por verdadero", tales como la "opinión" (*Meinen*), el "saber" (*Wissen*) y la creencia (*Glauben*). En efecto, éste es el único modo posible de reforzar la lucidez reflexiva que debe acompañar el uso libre y, por tanto, responsable de nuestras facultades cognoscitivas. Así, la exigencia de autolimitación resultante de la crítica, en tanto opuesta a toda vana arrogancia epistémica, debe verse también aquí como una expresión de respeto frente a aquello que, por representar a modo de ideal el "bien supremo" (*das höchste Gut*), concentra en sí, en último término, todo el interés de la razón humana.

5. A modo de conclusión

Como se ha podido comprobar, la temática vinculada con la naturaleza, las funciones y el modo de operación de la "conciencia moral[G]" tiene en el pensamiento Kant una centralidad y una recurrencia, a través de un largo período de evolución filosófica, que la ausencia de un tratamiento independiente y el carácter mas bien disperso de los desarrollos conteni-

dos en el *corpus* no permitirían advertir, ni mucho menos calibrar adecuadamente, al menos, a primera vista. Con su reconocimiento de la decisiva importancia y también de la asombrosa peculiaridad de la "conciencia moral[G]", como capacidad que hace posible el enjuiciamiento moral de las propias acciones por parte del agente individual, Kant se une, de hecho, a una larga y profusa tradición, tanto religiosa como teológica y también estrictamente filosófica. En su propia concepción, Kant busca expresamente hacer justicia a algunos de los rasgos principales puestos de relieve, de diversos modos, por numerosos representantes de la corriente principal de esa misma tradición. Sin embargo, ello no le impide poner a prueba, una y otra vez, la adecuación fenomenológica, la precisión conceptual y la consistencia interna de las concepciones heredadas a partir de las cuales se orienta inicialmente, a todo lo largo de un extenso proceso de vuelta crítico-reflexiva sobre los propios puntos de partida, que, en ocasiones, trae consigo también la reconsideración de posiciones adoptadas previamente.

Si hubiera que caracterizar la dinámica interna que se despliega en dicho proceso, considerado como un todo y a la luz del resultado al que conduce finalmente, habría que decir probablemente que lo que se tiene aquí es un esfuerzo, tenazmente sostenido, que apunta al objetivo final de lograr situar en el lugar adecuado esa singularísima capacidad que se conoce bajo el nombre de la "conciencia moral[G]", dentro del marco más amplio provisto por una teoría de las facultades que hace justicia a las exigencias propias de la filosofía crítica, pero sin sacrificar por ello los aspectos centrales relevados por el análisis del fenómeno, a lo largo de toda una historia precedente. Como se vio, algunos elementos adoptados en un primer momento se dejan posteriormente de lado, pero sin dejar de atender jamás a la necesidad de hacer justicia, de un modo diferente, a las mismas razones que habían llevado a adoptarlos. Tal es el caso, por ejemplo, con la adopción inicial de la caracterización de la "conciencia moral[G]" en términos de la noción de instinto / impulso, o bien con la aceptación transitoria del modo tradicional de hablar que remite a la existencia de algo así como una "conciencia moral[G]" que fuera ella misma errónea. Inversamente, el nuevo marco de tratamiento provisto por la teoría de las facultades que el propio Kant elabora en su filosofía crítica no sólo permite retener toda una gama de elementos presentes ya en concepciones precedentes, sino que, en determinados casos, permite in-

cluso afianzar la vigencia de algunos de ellos, y conferirles un nuevo y mayor alcance. Tal es el caso, ante todo, con la caracterización de la "conciencia moral[G]" por medio de la representación del tribunal interior. En efecto, se tiene aquí un motivo que está en perfecta sintonía con el modo en el que Kant se representa, en general, la función legisladora de la razón y, sobre todo, también con el modo en el cual, sobre esa misma base, tematiza las funciones fundamentales de la facultad del juicio. En particular, la elaboración de una concepción de conjunto relativa al papel que desempeña la función reflexiva de la facultad del juicio, esbozada ya de modo disperso desde *KrV* y desarrollada sistemáticamente en *KU*, provee aquí toda una gama de nuevas posibilidades, a la hora de hacer justicia, también en sede específicamente moral, al papel decisivo de la reflexión y su vinculación con el ámbito del sentimiento. Tan central es la importancia que reviste en el análisis kantiano de la "conciencia moral[G]" la orientación a partir de la idea del tribunal interior, que no falta quien ha querido ver en ella uno de los rasgos principales que acreditan su genuina raigambre fenomenológica: con su representación del tribunal interior Kant habría dado con el modo más propicio para hacer justicia, en el plano fenomenológico, a la estructura singularísima del fenómeno conocido vulgarmente como la "voz de la conciencia (moral[G])".[64] Esta última sugerencia es, cuando menos, altamente cuestionable. Así lo muestra el hecho de que alguno de los intentos más radicales por asegurar en el plano del análisis fenomenológico lo que en el plano de la experiencia pre-reflexiva se anuncia en el fenómeno del "llamado de la "conciencia (moral[G])" pone en el centro mismo de la mira de su crítica a la concepción kantiana justamente su persistencia en la orientación básica a partir de una representación que, como la del tribunal interior, no parece poder ser acreditada fenomenológicamente.[65] Pero, en cualquier caso, lo que, en el plano de la interpretación, no puede ser puesto seriamente en duda es el hecho elemental de que la representación del tribunal interior, en el caso concreto de Kant, adquiere un realce particularmente marcado, sobre todo, en razón de la congruencia de base que mantiene con aspectos

---

[64] En tal sentido, véase Schmidt – Schönecker (2017) esp. p. 115, 120 s.

[65] Tal es, en efecto, el sentido de la crítica de Heidegger al empleo kantiano de la representación del tribunal interior, como hilo conductor metódico del análisis de la "conciencia moral[G]" (cf. Heidegger [1927] § 51 p. 271; § 59 p. 293).

fundamentales del diseño de la teoría de las facultades en la que se apoya su filosofía crítica.

Un último aspecto que importa recalcar concierne al estrecho vínculo que la problemática de la "conciencia (moral^{G})" mantiene con la motivación central del programa crítico, como un todo. En efecto, este último da expresión a una exigencia de aseguramiento, de carácter más general, cuyas raíces motivacionales últimas no pueden buscarse sino en la esfera propiamente moral, por la sencilla razón de que el empleo de nuestras capacidades cognoscitivas, en lo que tiene de libre, queda sujeto él mismo a severas exigencias de responsabilidad. El programa crítico kantiano puede verse, desde este ángulo, como un intento de incomparable lucidez, y ejemplar por su vocación socrática de autotransparencia, por dar cumplimiento en el plano de la reflexión filosófica a tales exigencias de responsabilidad. Desde el punto de vista que atiende a su contexto histórico de pertenencia, la concepción kantiana queda adscripta desde un comienzo, como nadie ignora, al ideario ilustrado del que se nutre la epistemología de la certeza característica de la Modernidad. Tal ideario dio lugar a lo que con una feliz expresión H.-G. Gadamer designó alguna vez como una cierta "moral del método" (*Moral der Methode*), que prefiere dar pasos pequeños, por modestos que resulten, con tal de que sean absolutamente seguros y controlables.[66] Paradójicamente, la posterior experiencia histórica permitió advertir, con aleccionadora claridad, que a través de una lógica del aseguramiento, que en su afán unilateral de radicalización no quedara sujeta ella misma al contrapeso de ninguna forma de balance prudencial, se puede llegar fácilmente a excesos al menos tan nocivos, aunque de signo opuesto, como los que se pretendía evitar recurriendo a ella. Con su particular modo de intentar dar cumplimiento a las exigencias que plantea una genuina "moral del método", Kant logra situarse, dentro de las condiciones que le impone su propio tiempo, en una posición de delicado equilibrio, que busca evitar una recaída en la engañosa simplicidad del dogmatismo, ya sea de carácter especulativo o bien de carácter reduccionista. Por lo mismo, que ese delicado equilibrio no se haya podido conservar por largo tiempo nada dice en contra de su inusual grandeza. En cierto modo, más bien, la confirma.

---

[66] Véase Gadamer (1989) p. 200.

ESTUDIO 2
INTELIGENCIA PRÁCTICA Y FACULTAD DEL JUICIO SEGÚN KANT

1. Introducción

El tema general que nos congrega, la idea de una "filosofía de la inteligencia", me da la oportunidad de incursionar en un campo de estudio muy vasto, como lo es el pensamiento kantiano, desde un ángulo que yo mismo no me había planteado inicialmente. Como es sabido, Kant no elabora, de modo conexo, una concepción de lo que daría en llamarse la "inteligencia". Sin embargo, no menos cierto es el hecho, muy a menudo pasado sin más por alto, de que Kant hace un uso bastante específico y determinado de dicha noción, de la cual puede decirse incluso que, en su filosofía crítica, alcanza el estatuto de un genuino "término técnico" o poco menos que eso. Lo más característico del empleo kantiano de la noción de inteligencia consiste, a mi modo de ver, en el hecho de que Kant le otorga un alcance de carácter a la vez *metafísico* y *práctico*, y ello de modo tal que los dos aspectos mencionados no pueden ser propiamente escindidos, sino que representan, por así decir, el anverso y el reverso de una misma medalla. Las razones se podrán comprender mejor, espero, en lo que sigue, pero adelanto ya que esta circunstancia, a primera vista sorprendente, no es sino lo esperable en el caso particular de Kant, si se tiene en cuenta el hecho elemental de que en la filosofía crítica kantiana es justamente el acceso práctico al mundo el que abre la posibilidad de una perspectiva propiamente metafísica sobre él. En tal sentido, la expresión "inteligencia práctica" contenida en el título resulta, desde la perspectiva interna al pensamiento de Kant, redundante, al menos, en alguna medida y, de hecho, Kant, hasta donde alcanzo a ver, no la emplea.[1] En

---

[1] La noción de "inteligencia práctica" juega, en cambio, un papel específico en M. Scheler, quien designa por medio de ella la capacidad, propia de un ser vivo y vinculada a las funciones orgánicas (*organisch gebunden*), de resolver determinadas tareas o dificultades de un modo repentino y, por así decir, innovativo, en cuanto independiente de ensayos anteriores, y ello con el objetivo de satisfacer impulsos y necesidades biológicas. Se trata de una capacidad que, en el caso del ser humano, puede estar al servicio *también* de la con-

cambio, la segunda noción mencionada en el título, vale decir, la de "facultad del juicio" (*Urteilskraft*) es de uso asiduo, pues refiere a un tópico de central importancia dentro del programa entero de la filosofía crítica, desde *KrV* hasta *KU* y *MdS* pasando por *Grundlegung* y *KpV*. Desde luego, no intentaré aquí pasar revista al extendido uso que hace Kant de dicha noción, sino que me limitaré exclusivamente al ámbito práctico y, más específicamente, tan sólo a unos pocos aspectos que resultan especialmente relevantes, en conexión con la noción de inteligencia.

Daré, pues, los siguientes pasos. En primer lugar (sección 2), me referiré, de un modo general, al uso que hace Kant de la noción de inteligencia, poniendo de relieve su peculiar alcance metafísico-práctico. Sobre esa base, intentaré luego (sección 3) explicar sintéticamente la función de determinación causal que Kant vincula con lo que él mismo llama inteligencia, en conexión con la idea de una causa libre. Mi objetivo en este caso será poner de manifiesto el peculiar carácter que posee y el singular papel que desempeña tal tipo de determinación causal, que no puede concebirse al modo de un nexo causal eficiente, en el sentido habitual del término, allí donde se trata de dar cuenta de la constitución de un estrato apriorístico último de articulación de sentido, que subyace, de uno u otro modo, a toda otra articulación de sentido más específica, que pueda luego ser vehiculizada y realizada a través de lo que habitualmente llamamos una acción. Sobre esa base, y a modo de conclusión (sección 4), conectaré lo expuesto, muy brevemente, con algunos aspectos particulares de la problemática referida a las funciones de la facultad del juicio, poniendo especialmente de relieve el papel posibilitante que cumple la representación ideal de un orden de cosas como el que abre originariamente la determinación apriorística de la voluntad por la razón.

---

secución de fines espirituales (véase Scheler [1928] p. 27 ss.). En una breve, pero muy instructiva discusión de la noción de inteligencia, H.-G. Gadamer considera las tensiones subyacentes a su empleo actual, en razón de la reinterpretación de la noción en términos puramente biológicos, psicológicos o incluso meramente mecánico-operacionales (*vgr.* la noción de "inteligencia artificial") (véase Gadamer [1964]).

2. La noción kantiana de inteligencia y su alcance metafísico-práctico

a) La noción de inteligencia

Lo primero que hay que decir respecto del uso kantiano de la noción de inteligencia (*Intelligenz*) es que, al valerse de ella, Kant está haciendo un recurso consciente a una noción dotada de toda una fuerte carga tradicional de significado, que el propio uso kantiano, en cierto modo, asume y continúa.

Ya el solo hecho de que Kant opte por valerse, en determinados contextos específicos de tratamiento, de un término latino que delata de modo inmediato su procedencia a partir de la tradición metafísica habla en este mismo sentido, pues lo usual, en el caso de Kant, es, más bien, el procedimiento inverso, a saber: el de introducir términos alemanes dotados de una nueva significación técnica, que se aclara al lector por medio del recurso de colocar entre paréntesis el término latino tradicional correspondiente.

Dicho de otro modo: habitualmente, Kant se vale del vocabulario latino de la tradición filosófica para fijar el significado técnico de los términos alemanes a los que el propio Kant otorga carta de ciudadanía filosófica, y no viceversa. En el caso de la noción de inteligencia, Kant opta, en cambio, por recurrir a un término latino, alemanizado, al cual le concede un significado técnico o cuasi-técnico específico, que guarda una determinada conexión con el significado que el término poseía en su uso tradicional y, a la vez, explota de modo consciente ciertas virtualidades contenidas en él.

Más concretamente, el empleo kantiano de la noción conecta, de un modo bastante directo, con el empleo propio de la tradición teológica, desde Mario Victorino, en adelante, donde el término *intelligentia* se utiliza para designar tanto la facultad superior del alma humana, capaz de contemplar a Dios (así, Mario Victorino y también, mucho antes, Cicerón), como también a Dios mismo, como "Inteligencia Suprema", y a los ángeles (Tomás de Aquino), estos últimos identificados en el siglo XIII con las así llamadas "inteligencias astrales" de Aristóteles, es decir, con los motores inmóviles que mueven los astros. Se trata, en todos estos casos, incluido el del alma intelectual humana, de las así llamadas "sustancias inmateriales" o "sustancias espirituales", caracterizadas, como tales, por su

actividad pensante.[2] En su empleo de la noción de inteligencia, Kant retiene la referencia directa a la actividad del pensar, pero deja de lado la caracterización en términos de sustancialidad, en virtud de la restricción crítica del empleo de la noción de sustancia al ámbito de la experiencia posible. Dicho de otro modo: la categoría de sustancia sólo puede cumplir una genuina función cognoscitiva dentro del ámbito de los objetos espacio-temporales, en el sentido fuerte de la expresión que remite a aquello que se da en el tiempo y, a la vez, también en el espacio. De hecho, la nota intuitiva (temporal) de la permanencia, sin la cual no hay propiamente posibilidad de empleo significativo de la categoría de sustancia (*vgr.* a través del correspondiente esquema), sólo puede darse, a juicio de Kant, dentro del orden de coexistencia provisto por la espacialidad. Tal es la razón por la cual, como se sabe, Kant rechaza la posibilidad de la aplicación de la categoría de sustancia al "yo", dado que éste no es un objeto dado a través del sentido externo, y dado que en el sentido interno no hay, como tal, nada permanente.[3] De modo correspondiente, Kant tampoco puede legitimar el empleo de la categoría de sustancia con referencia a Dios, ya por la sencilla razón de que éste no es ni podría ser un objeto dado a través de los sentidos, una limitación estructural de nuestra capacidad de conocimiento de Dios que, a juicio de Kant, ningún procedimiento meramente argumentativo podría jamás compensar.[4]

---

[2] Para la evolución del empleo de la noción de inteligencia desde Cicerón hasta Tomás de Aquino, pasando por Mario Victorino, véase la sucinta presentación en Piepmeier (1976), quien cita pasajes relevantes de cada autor. Como se sabe, la palabra latina se empleó en la Antigüedad tardía y el Medioevo como traducción del término griego *noûs*, tal como éste había empleado en la tradición neoplatónica, desde Plotino en adelante. Una investigación del empleo de la noción de inteligencia en los autores del racionalismo prekantiano, en particular, C. Wolff y A. G. Baumgarten es tarea que, hasta donde sé, está aún por hacer.

[3] Para la tesis relativa a la imposibilidad de aplicar la categoría de sustancia a lo dado meramente en el sentido interno, véase la explicación de Kant en el marco de la así llamada "Refutación del idealismo", cf. *KrV* B 275. Para la imposibilidad de considerar el "yo" como una sustancia, véase la argumentación desarrollada en los "Paralogismos de la razón pura", en el marco de la "Dialéctica trascendental", cf. esp. "Primer paralogismo": *KrV* A 348-351 / B 376-380. Para los aspectos más relevantes de la posición kantiana sobre el problema de la sustancialidad del "yo", véase, en nuestra lengua, la muy buena discusión en Jáuregui (2008) esp. caps. IV-VI.

[4] Para la imposibilidad de hipostasiar la Idea de Dios, véase las observaciones de Kant en el tratamiento de la sección de la "Dialectica trascendental" dedicada al "Ideal de la razón pura", cf. *KrV* A 567-642 / B 595-670, esp. A 580 ss. / B 608 ss.

Como quiera que sea, nada de lo dicho impide que el propio Kant se valga de la noción de inteligencia justamente para referir al ámbito entero de lo que la tradición llamaba "lo espiritual", vale decir, al hombre mismo, considerado en su genuino "yo" interior, a otros seres racionales de carácter espiritual y, por último, también a Dios mismo. Ahora bien, en dicho empleo, lo que Kant pone de relieve, como es obvio, no es el supuesto carácter sustancial de aquello a lo que se denomina una "inteligencia", sino, más bien, su carácter esencialmente activo o espontáneo y, con ello, a la vez, transfenoménico, vale decir, metafísico, en el sentido preciso de que no se trata de algo que pueda ser visto como un objeto espacio-temporal, al modo de las cosas que forman parte, sin más, de la naturaleza. Así lo hace Kant ya en el ámbito de su filosofía teórica, donde tanto el "yo", en lo que tiene de trascendental, como Dios, entendido como una Idea que la razón produce necesariamente desde sí misma, son caracterizados ambos como "inteligencias". A ello se añade, además, la referencia de Kant a la posibilidad de otras inteligencias finitas, diferentes del "yo" o, dicho de modo más general, diferentes del ser humano. Veamos, pues, brevemente el modo en el que Kant se vale de la noción en estos tres casos.

b) "Yo" trascendental

En el caso del "yo" trascendental, Kant se refiere a él como una "inteligencia", al caracterizarlo como un "sujeto pensante" (*denkendes Subjekt*), que, en tanto sujeto y nunca objeto del pensar, debe ser nítidamente distinguido del "yo" empírico, al que tenemos acceso a través del sentido interno (cf. *KrV* DTB § 24, B 155).[5] Kant añade, además, que lo que ha-

[5] Véase también *Metaphysik Pölitz* p 224 s.: "Dieses Ich kann im zweifachen Verstande genommen werden: Ich als Mensch, und Ich als Intelligenz. Ich, als ein Mensch, bin ein Gegenstand des inneren und äußeren Sinnes. Ich als Intelligenz bin ein Gegenstand des innern Sinnes nur; ich sage nicht: ich bin ein Körper, sondern: das an mir ist, ist ein Körper. Diese Intelligenz, die mit dem Körper verbunden ist, und den Menschen ausmacht, heißt Seele; aber allein betrachtet ohne den Körper heißt sie Intelligenz. Die Seele ist also nicht bloß denkende Substanz, sondern in so fern sie mit dem Körper verbunden eine Einheit ausmacht. Demnach sind die Veränderungen des Körpers meine Veränderungen". Aquí, sin embargo, Kant parece sugerir que el "yo" como inteligencia es objeto del sentido interno, que es justamente la tesis rechazada en el argumento de DTB. La oscilación viene motivada, probablemente, por la identificación de "inteligencia" (*Intelligenz*) y "alma" (*Seele*), que tampoco juega ningún papel en la argumentación de *KrV*. No hay

ce que "yo" me llame a mí mismo "inteligencia" es el carácter espontáneo (*Spontaneität*) de la actividad del pensar, que es la que da expresión a mi propia existencia (*Dasein*) como "un ser que actúa por sí mismo" (*ein selbsttätiges Wesen*) (cf. DTB § 25, B 157 Anm.).[6]

Respecto del modo preciso en el que el "yo" se hace consciente de su propia actividad, la posición de Kant consiste en un intento de reinterpretación de la lección provista por el *cogito* cartesiano. Se trata, por cierto, de una posición muy matizada, que, en determinados aspectos, puede no estar libre de vacilaciones. Sin entrar en mayores detalles puede decirse aquí lo siguiente: a juicio de Kant, el "yo pienso" provee ya, por sí solo, la existencia del "yo", pero sólo como aquello que lleva a cabo el acto de determinación, y nunca como lo determinado a través de ese acto. Por lo mismo, explica Kant, para poder determinar el modo en el que en cada caso el "yo" existe, es decir, la multiplicidad de determinaciones que le pertenecen (como predicados), se requiere necesariamente el recurso a la intuición bajo la forma del tiempo, es decir, a aquello que aparece a través del sentido interno (cf. DTB § 25, B 157 Anm.). Pero, huelga decirlo, tampoco se puede tener un acto de determinación que no se llevara a cabo sobre nada diferente del propio acto, lo cual muestra que, en rigor, ni siquiera la existencia del "yo" puede sernos dada, en definitiva, sin recurso a la multiplicidad de la intuición sobre la cual se ejerce la actividad sintética del "yo". Ello no impide, sin embargo, que, desde un punto de vista puramente analítico, podamos distinguir entre el aspecto de espontaneidad originaria que corresponde al "yo", en cuanto sujeto de todo acto de determinación, por un lado, y lo que en cada caso pertenece al "yo",

---

que olvidar que la lección fue editada sobre la base de manuscritos diversos y posee, además, un carácter diferente al de las obras publicadas, pues Kant expone aquí siguiendo la división de contenido característica de la metafísica tradicional, lo que supone que el tratamiento del "yo" queda incluido en la sección dedicada a la "psicología racional". En cambio, en las notas complementarias al escrito sobre los progresos de la metafísica, conservadas en el legado manuscrito, se distingue netamente, de acuerdo con la posición elaborada ya en *KrV*, entre la consideración del "yo" como alma y como inteligencia, justamente en la medida en que éste último tipo de consideración implica dejar de lado todo tipo de referencia a la sensibilidad, vale decir, también la referencia al sentido interno (cf. *EFM* p. 472).

[6] Cf. también B 158 s.: "ich existiere als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt ist, in Ansehung des Mannigfaltigen aber, das sie verbinden soll, einer einschränkenden Bedingung, die sie den inneren Sinn nennt, unterworfen".

en su carácter empírico, tal como ello se nos ofrece en el sentido interno bajo la forma del tiempo, por el otro.

Por lo mismo, lo que Kant tiene en vista, cuando admite que el mero "yo pienso" da la existencia del "yo", no es tanto la posibilidad de algo así como una actividad del pensar carente de todo contenido y ejecutada, por así decir, en el vacío, sino, más bien, una diferencia de dirección en el modo de consideración del "yo", a saber: cuando se trata de acceder al "yo" en su carácter de pura espontaneidad, hay que dirigir la atención a la actividad misma del pensar, y no a los contenidos pensados en cada caso, pues dicha actividad se da conjuntamente con todos y cada uno de sus contenidos, sin entrar a formar parte, como tal, de ninguno de ellos. En el contexto de la discusión desarrollada en los "Paralogismos", Kant explica, en este sentido, que el "yo pienso" es una "proposición empírica" (*ein empirischer Satz*), que contiene en sí la proposición "yo existo", y que expresa lo que Kant denomina "una intuición o percepción empírica indeterminada" (*eine unbestimmte empirische Anschauung, d. i. Wahrnehmung*). En el caso del "yo" cuya existencia es dada por la sola actividad del pensar, la "existencia" no podría identificarse aún con la categoría del mismo nombre, en la medida en que en el caso del "yo pienso" no se trata, como tal, de la referencia a un *objeto* que apareciera como todavía indeterminado. Por el contrario lo que se tiene aquí es tan sólo "una percepción indeterminada" (*eine unbestimmte Wahrnehmung*), referida a "algo real dado" (*etwas Reales, das gegeben worden*), pero sólo "por referencia al pensamiento, en general" (*nur zum Denken überhaupt*), vale decir, no "como fenómeno" (*als Erscheinung*), ni tampoco, naturalmente, "como cosa en sí" o "noúmeno" (*als Sache an sich selbst, Noumenon*), sino meramente como algo que existe "efectivamente", "de hecho" (*in der Tat*), esto es, en virtud de su propia actividad, y que es designado como tal en la proposición "yo pienso" (cf. B 422 Anm.). Se podría hablar, tal vez, de este peculiar modo de acceso al "yo" como de un acceso de carácter transfenoménico, pero privado, como tal, de todo componente objetivante, en el modo de una peculiar forma de conciencia concomitante de sí, que constituye el reverso inseparable de la actividad pensante del "yo". Describir aquello a lo que dicha conciencia concomitante facilita el acceso, es decir, el "yo" mismo, en tanto puramente actuante, en términos de la experiencia de un objeto sustancial, entre otros objetos sustanciales, sería una lisa y llana falsificación del alcance y la estructura del peculiar tipo de "experiencia" avistado

aquí por Kant, justamente, en la medida en que no se trata una de experiencia de objetos, del tipo que fuere, sino, más bien, de una forma puramente ejecutiva de la "conciencia de sí" o "autoconciencia".[7]

Ahora bien, no hace falta aclarar que lo anterior se refiere, exclusivamente, al modo en que Kant considera el "yo" en el contexto de su filosofía teórica, donde, como se ve, el recurso a la caracterización en términos de "inteligencia" juega ya un papel destacado. Sin embargo, es en el contexto de la filosofía práctica donde dicha caracterización adquiere un relieve singular y juega un papel notoriamente más importante, desde el punto de vista sistemático. A esto volveré más abajo, pero antes me referiré brevemente al caso de Dios y las otras inteligencias finitas. El caso de Dios resulta particularmente instructivo, desde el punto de vista sistemático, ya que provee algo así como el punto focal que permite articular la perspectiva teórica y la práctica en la consideración de la inteligencia.

c) Dios

La caracterización de Dios, en su calidad de causa última del orden el mundo, como una "inteligencia", más precisamente, como la "Inteligencia Suprema" (*höchste Intelligenz, summa inteligentia*), es un tópico recurrente en el tratamiento kantiano de los problemas vinculados con la teología racional. Y ello tanto en el marco de *KrV*, especialmente, como es natural, en las secciones de la "Dialéctica trascendental" dedicadas al tratamiento de la propia Idea de Dios, del fin último del uso de la razón y del Ideal del bien supremo,[8] como también en los lugares correspondientes de las lecciones de metafísica, vale decir, especialmente, en las secciones dedicadas a la teología racional,[9] en las lecciones sobre la doctrina de la

---

[7] A juicio de Kant, tal peculiar forma de conciencia concomitante de sí, como prestación del entendimiento, no trae ella misma consigo todavía ningún paso ulterior de ilegítima sustancialización del "yo". Es, más bien, la razón, en su aspiración natural a lo incondicionado, la que produce el concepto de una "inteligencia simple independiente" (*eine einfache selbständige Intelligenz*), tomada, de modo cuasi-objetivante, como sustrato y polo de unificación de la multiplicidad del sentido interno (cf. A 682-683 / B 710-711; véase también B 426-427).

[8] Véase esp. A 625 / B 653, A 631-634 / B 659-662, A 640 / B 668, A 670-671 / B 698-699, A 673 / B 701, A 687-692 / B 715-720, A 697-699 / B 725-727, A 799 / B 827, A 810 / B 838, A 826 / B 854.

[9] Véase p. ej. *Metaphysik Pölitz* p. 302, 306, 321, 326 s., 336 s.

religión,[10] y también en las secciones finales del tratamiento de la teleología natural de *KU*.[11]

Ahora bien, en el tratamiento de Dios como "Inteligencia Suprema" Kant combina, del modo que le es característico, dos aspectos opuestos y complementarios: uno limitativo y uno posibilitante. El aspecto limitativo concierne aquí a la esfera específica del conocimiento humano. En el caso de Dios se trata, para Kant, de una Idea de la razón, y no de un objeto de experiencia. Por lo mismo, la representación de Dios como "inteligencia", por recurso a lo que, en su origen, constituye una noción de carácter empírico, se basa, como tal, en una analogía, que tiene su punto de partida en el modo en que accedemos a nuestra propia actividad pensante (cf. *KrV* A 698 / B 726; véase también A 641 / B 669). Por medio de dicha analogía no ampliamos, estrictamente hablando, nuestro conocimiento respecto del objeto mismo así representado (Dios). Por su parte, desde el punto de vista posibilitante, la representación de Dios como "Inteligencia Suprema", en su carácter de representación *ideal*, cumple un conjunto de importantísimas funciones sistemáticas, desde el punto de vista tanto del uso teórico como del uso práctico de la razón. En rigor, puede decirse que dicha representación ideal de Dios provee un punto focal último de articulación que hace posible, desde el punto de vista de la reflexión, la convergencia de la perspectiva teórica y la práctica, una convergencia que, en su búsqueda de unidad sistemática del conocimiento, la propia razón, por otra parte, exige.

Ahora bien, la mencionada articulación de la perspectiva teórica y la práctica debe considerarse en, cuando menos, en dos niveles diferentes. Por un lado, Dios mismo es pensado como una inteligencia respecto de la cual la diferencia entre el uso teórico y el uso práctico de la razón, tal como se establece en el caso del ser humano, ya no encuentra genuina aplicación, en la medida en que en Dios pensar, querer (de conformidad con el pensar) y obrar (de conformidad con el querer) son tres aspectos de una única y misma actividad: Dios es un intelecto creador, productivo,

---

[10] Véase p. ej. *Religionslehre Pölitz* p. 1001, 1019 s., 1047.

[11] Véase esp. § 85 p. 402 s., 409; § 86 p. 413; § 88 p. 433; § 91 p. 481. Véase también *Prolegomena* p. 363; *OP* p. 11, 46, 344, 420, 519; *RM* 6247 p. 527, 6317a p. 631). El empleo más temprano se encuentra, con toda probabilidad, en el escrito sobre las fuerzas vivas de 1747, véase *LK* § 51 p. 62, donde se hace referencia a la concepción leibniziana.

intellectus archetypus (urbildlicher Verstand), como lo denomina Kant, en oposición al intelecto humano, caracterizado como *intellectus ectypus* (cf. *KrV* A 695 / B 723; *KU* § 77 p. 408).[12] Por otro lado, por referencia a la representación ideal de un intelecto de tal índole, la naturaleza en su conjunto (mundo) puede ser pensada como el producto de una actividad creadora libre que está por detrás de su inteligibilidad. Y ello no sólo desde el punto de vista de la necesaria unidad de sus leyes empíricas y su orden, como un todo, sino también desde el punto de vista de aquello que sería su fin último, en la medida en que sólo la referencia a una "Inteligencia Suprema" permite considerar el orden del mundo natural sensible como incluido en y elevado a un orden inteligible de carácter intrínsecamente moral, dentro del cual queda, por primera vez, garantizada la conexión sintética entre el mérito moral y el anhelo de felicidad (cf. *KrV* A 808-819 / B 836-847). En este sentido, Kant remite expresamente al modo peculiar en el que Leibniz contrasta las representaciones del "Reino de la naturaleza" (*Reich der Natur*) y el "Reino de la gracia" (*Reich der Gnade*): el primero podría ser concebido ya como un orden sujeto a leyes morales, en el cual, sin embargo, no se podría esperar ningún otro resultado del propio obrar que aquel que corresponde a meras leyes naturales, mientras que el segundo, en cambio, permite garantizar la conexión sintética de felicidad y virtud, exigida por la propia razón, en la medida en que contiene el conjunto de condiciones dan cuenta de la conexión necesaria entre mérito moral y felicidad (*vgr.* existencia de Dios e inmortalidad del alma) (cf. *KrV* A 812-814 / B 840-842).[13]

---

[12] En el contexto de la "Estética trascendental", más precisamente en las notas generales que Kant añade al final de la discusión de espacio y tiempo (§ 8), la oposición correspondiente es aquella entre lo que Kant denomina el *intuitus originarius*, propio de Dios, y el *intuitus derivativus*, propio del ser humano (cf. B 72).

[13] El punto que interesa a Kant en este contraste no tiene que ver tan sólo con la posibilidad de garantizar una especie de "final feliz", a través de la impostación teológica de la moralidad, sino, más bien, en poner de relieve el hecho elemental de que se trata aquí de una estricta exigencia de justicia, y no meramente de un anhelo de felicidad, por mucho que éste pudiera aparecer como justificado desde el punto de vista antropológico: un mundo en el cual a aquel que es moralmente vil le va finalmente igual o incluso, con frecuencia, mejor que a aquel que actúa de modo moralmente meritorio no puede ser visto más que como un orden de cosas que no satisface las exigencias de la justicia. Como se sabe, este aspecto queda desarrollado con mayor amplitud en la doctrina de los "Postulados de la razón pura práctica" de *KpV* (cf. p. 122-134).

d) Otras inteligencias

La representación de un "Reino de los fines" (*Reich der Zwecke*), por medio de la cual Kant reformula la concepción leibniziana del "Reino de la gracia", juega, como se sabe, un papel central también en la filosofía práctica de Kant. Y, en general, la línea de argumentación referida al papel de la "Inteligencia Suprema" desarrollada en el "Canon" de *KrV* retorna, con las necesarias modificaciones, no solo en *Grundlegung* y *KpV*, sino también en *KU*. En todo caso, al modo en que Kant se vale de la idea de un "Reino de los fines" en su filosofía práctica retorno más abajo. Pero, para cerrar esta parte de mi exposición, quiero hacer antes una breve referencia al modo en que Kant alude a una pluralidad de otras "inteligencias", diferentes de la "Inteligencia Suprema" y también del "yo" mismo. El punto tiene relevancia, porque se conecta con la representación misma de un "Reino de los fines". Me limito, una vez más, a un par de observaciones muy escuetas.

Como se sabe, ya a la hora de discutir el modo en el que sensibilidad y entendimiento deben cooperar para hacer posible el conocimiento, Kant alude a la posibilidad de concebir la existencia seres finitos dotados de capacidad de pensar, diferentes de los seres humanos. La diferencia vendría dada por el hecho de poseer tales seres alguna otra forma de capacidad receptiva, es decir, de sensibilidad, aun cuando, por tratarse de seres finitos, estuvieran igualmente necesitados, para poder conocer, de funciones de enlace de la multiplicidad provista por la sensibilidad, es decir, de categorías, las cuales, a juicio de Kant, no podrían ser otras que aquellas mismas de las que se vale también nuestro propio entendimiento (cf. *KrV* DTB § 23 B 148; véase también B 72). Es, pues, la sensibilidad, y no el entendimiento, lo que distinguiría a los diferentes tipos de seres finitos capaces de pensar. Dicho de otro modo: a diferencia de lo que ocurre frecuentemente en los debates actuales referidos al problema del así llamado "relativismo conceptual", en su filosofía teórica, y en lo que concierne específicamente a las formas sensibles e intelectuales que hacen posible el conocimiento *a priori*, Kant admite la posibilidad de un relativismo de la sensibilidad, pero no, en cambio, la de un relativismo del entendimiento, ya que las categorías se basan en las formas lógicas del juicio y éstas poseen un carácter necesariamente universal. Y algo análogo, puede decirse, vale también en el caso de la filosofía práctica, con la

importante diferencia, sin embargo, de que la correspondiente argumentación ofrecida por Kant no se limita, en este caso, a considerar una posibilidad a título meramente hipotético, sino que tiene implicaciones positivas, bastante más relevantes. En efecto, Kant enfatiza, como es sabido, el hecho de que la ley moral resulta válida, como tal, no sólo para el ser humano, sino también, en general, para todos los seres racionales (cf. *Grundlegung* p. 408). Más precisamente: la ley moral vale no sólo para el ser humano, sino también para todos los seres racionales finitos que poseen razón y voluntad (*nich bloß auf Menschen…, sondern… auf alle endlichen Wesen, die Vernunft und Willen haben*), pero, además, también para el "Ser Infinito", es decir, para la "Inteligencia Suprema". La diferencia estriba en el hecho de que, en el caso de los seres racionales finitos, la ley moral adquiere la forma de un "imperativo", más precisamente, de un "imperativo categórico", puesto que la voluntad de los seres racionales finitos, a diferencia de la de Dios, no es, sin más, santa. Por el contrario, queda, como tal, sujeta a la posible influencia de fuerzas motivacionales diferentes de la propia razón, vale decir, vinculadas con la sensibilidad, como son los apetitos y las inclinaciones (cf. *KpV* § 7 nota p. 32).

Así pues, dentro de la tríada "ser humano"-"seres racionales finitos"-"ser racional infinito" (Dios), el segundo concepto debe verse como más abarcador que el primero, de modo que, una vez más, Kant está contando aquí con la posibilidad de "seres racionales finitos" diferentes del ser humano, y no sólo con la posibilidad del "ser racional infinito" (Dios).[14] Como se sabe, la reticencia de Kant frente a modelos que procuran fundar la moralidad en la referencia a la naturaleza del ser humano tiene que ver, precisamente, con el hecho de que ello comportaría una indebida restricción de la validez de los principios de la moralidad, los deben valer, a su juicio, de modo absolutamente incondicionado, para *todo* ser racional. En cualquier caso, lo que ahora me importa recalcar es un aspecto diferente, a saber: Kant asume que el "mundo moral", en el sentido del *Regnum gratiae* leibniziano, debe verse necesariamente un "mundo de las inteligencias" (*Welt der Intelligenzen*), así, en plural, el cual adquiere la forma de una "unidad sistemática de fines" (*systematische Einheit der Zwecke*), por referencia a la representación de su causa última, que no es otra que

[14] Para el contraste entre "ser humano" y "ser racional", en general, en *KpV*, véase esp. p. 13, 15, 19, 25, 32, 82, 84, 87, 131.

el "ser supremo más perfecto de todos y racional" (*allervollkommenstes und vernünftiges Urwesen*). Tal orden de fines, en su carácter intrínsecamente moral, constituye, al mismo tiempo, un "sistema de la libertad" (*System der Freiheit*) (cf. *KrV* A 815 / B 843). Kant admite, pues, desde un comienzo, que la esfera de la moralidad sólo puede quedar constituida, como tal, por medio de la referencia a un universo de personas, vale decir, de "inteligencias", en el sentido preciso, a la vez práctico y metafísico, que el propio Kant da a este término. La universalidad de los principios y mandatos de la moralidad no se agota, por tanto, en su validez para todos los casos y todas las situaciones de acción de un mismo tipo, sino que incluye también, y de modo igualmente esencial, la referencia a un universo de seres racionales (personas), como destinatarios de sus pretensiones normativas. Como se vio, tal universo de destinatarios no se limita a los seres humanos, sino que se extiende tanto como se extiende la racionalidad y la voluntad (libertad), es decir, se extiende también a otros seres racionales finitos diferentes del ser humano, sean éstos reales o meramente supuestos.[15]

3. Inteligencia, causa libre y determinación de la voluntad

Paso ahora al segundo aspecto mencionado al comienzo, a saber: el referido a la peculiar función de determinación causal que Kant asigna a lo que denomina inteligencia, en conexión con la idea de una causa libre, y tal como dicha función causal se verifica en el caso particular del ser humano. Lo que quiero poner de relieve es, sobre todo, el hecho de que no se trata, en este caso, de una función causal definida en los términos en los que el propio Kant entiende la causalidad en su sentido más habitual,

---

[15] Se pone de manifiesto aquí la presencia operativa en la concepción kantiana de una intuición, muchas veces no tematizada, que, sin embargo, aparece, una y otra vez, en las más diversas concepciones representativas lo que se suele llamar la "metafísica de la persona", desde los mismos orígenes de la noción en la teología cristiana, a saber: que no puede haber, propiamente hablando, personas, por así decir, en estado de completo aislamiento, vale decir, que la noción misma de persona hace necesaria, como tal, la referencia a una cierta comunidad de personas, sin que por ello la persona misma, en su radical individualidad, pueda concebirse jamás como un mero ejemplar de su especie. En este sentido, véase p. ej. la muy instructiva discusión en Spaemann (1997) p. 13-49.

vale decir, allí donde se trata de dar cuenta de las conexiones que mantienen entre sí diversos objetos fenoménicos. En este último caso, Kant piensa la causalidad como un nexo de carácter eficiente, en virtud del cual un objeto sustancial, que posee una determinada propiedad o se encuentra en un determinado estado, aparece como causa de la propiedad que posee o el estado en que se encuentra un objeto sustancial diferente. En cambio, en el caso de la función causal que Kant atribuye a la inteligencia, se trata, más bien, de un tipo peculiar de determinación de una facultad (voluntad) por otra (razón). Desde el punto de vista de su carácter y su estructura, tal determinación corresponde, al menos, en alguna medida, a lo que tradicionalmente se entiende bajo la noción la causalidad formal, y da lugar, como anticipé ya, a la constitución de un estrato apriorístico último de articulación de sentido que subyace, de uno u otro modo, a toda ulterior articulación de sentido más específica, que pueda ser vehiculizada y realizada a través de lo que habitualmente llamamos una acción.

a) Razón práctica, voluntad, libertad

Como se vio, la representación ideal de una "Inteligencia Suprema" (Dios), aunque generada ella misma por analogía, a partir de nuestra experiencia de nosotros mismos como seres pensantes, provee un punto focal último de articulación, con referencia al cual se puede dar cuenta de la convergencia de la perspectiva teórica y la práctica. Más aún: en Dios mismo la distinción entre un uso teórico y un uso práctico de la razón no encuentra ya posibilidad de genuina aplicación: en el caso de Dios, el pensamiento es, sin más, originario, vale decir, nunca puede quedar limitado por la referencia a un objeto que le venga dado de antemano. Por lo mismo, considerada desde la perspectiva que abre la referencia a la representación ideal de una "Inteligencia Suprema", como *intellectus archetypus*, tal distinción entre dos usos de la razón debe verse inevitablemente como una marca característica de la finitud del ser humano, como *intellectus ectypus*, y eventualmente de otros seres racionales finitos, igualmente necesitados de una facultad de receptividad (sensibilidad), del tipo que fuere.

Ahora bien, para Kant, al menos, desde cierto punto de vista, es el uso teórico de la razón, en el caso del ser humano (y otros seres racionales finitos), el que lleva marcada de modo más nítido la impronta de la fi-

nitud. En efecto, como pone de relieve la teoría de la constitución de la experiencia elaborada en *KrV*, en su uso teórico la razón sólo puede acreditar sus pretensiones cognoscitivas, allí donde dicho uso queda circunscripto dentro de los límites de la experiencia posible, vale decir, dentro de los límites que le prescribe la sensibilidad, más precisamente, en el caso del ser humano, la sensibilidad pura, bajo la forma de espacio y tiempo. En el movimiento de trascendencia más allá de esos límites, en busca de la unidad total de la experiencia, la razón genera desde sí misma, en su uso teórico, representaciones de carácter puramente intelectual, como la del "objeto puro = X", o bien de carácter ideal, como las del alma, el mundo y Dios, que, desde el punto de vista estrictamente cognoscitivo, no pueden cumplir una función constitutiva, sino sólo regulativa.[16] En su uso práctico, en cambio, la razón no queda sujeta a los límites impuestos por la sensibilidad, vale decir, trasciende, sin más, los límites de la experiencia posible, sin dejar de ejercer por ello una función que en un sentido diferente del término, que no remite ya a la esfera propia del conocimiento, puede llamarse, sin embargo, constitutiva. Lo que está en juego en este último caso es, como se sabe, la determinación de la voluntad por parte de la razón, con independencia de toda referencia a motores de tipo sensible. En tal sentido, Kant señala con toda claridad que la tarea de la crítica de la razón tiene un objetivo exactamente inverso, según se trata de su uso teórico o bien de su uso práctico: mientras que en el caso del uso teórico la crítica apunta a poner de relieve la ilegitimidad de las pretensiones de la razón pura de obtener conocimiento por sí sola, más allá de los límites de la experiencia posible, es decir, sin el concurso de la sensibilidad, en el caso del uso práctico, en cambio, se trata de poner de relieve la ilegitimidad de las pretensiones de la razón empíricamente condicionada (*die empirisch bedingte Vernunft*), es decir, de la razón sujeta a motores sensibles, de ser la única que puede proveer un fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*) de la voluntad (*Wille*) (cf. *KpV* p. 16).

Por lo mismo, no se requiere en rigor ninguna *crítica* de la razón práctica, en su función como razón *pura* práctica, ya que ésta, si realmente es

[16] En este sentido, véase la importante observación de Kant referida a la superioridad de la razón respecto del entendimiento, en la medida en que éste queda limitado, en su función constitutiva, al ámbito de la experiencia posible (cf. *Grundlegung* p. 452).

práctica como razón pura (*als reine Vernunft wirklich praktisch*), entonces prueba su propia realidad y la de sus conceptos *de hecho* (*durch die Tat*) (cf. *KpV* p. 3). Como se sabe, cuando Kant se refiere al carácter práctico de la razón pura, como tal, se trata, en primera instancia, tan sólo de la determinación de la voluntad por medio de la razón: en su uso práctico, la razón queda referida a los fundamentos de determinación de la voluntad, la cual, a su vez, es una capacidad (*Vermögen*) de producir (*hervorbringen*) objetos que están en correspondencia con las representaciones (*den Vorstellungen entsprechende Gegenstände*) o bien, al menos, de determinarse a sí misma para su efectuación (*zur Bewirkung*), es decir, de determinar su propia causalidad (*seine Kausalität*) respecto de los objetos, con independencia de si la capacidad física de producirlos que se posee resulta suficiente o no (cf. *KpV* p. 15). Dicho de otra manera: cuando Kant se refiere al uso práctico de la razón, se entiende, como razón *pura* práctica, lo que tiene en vista primariamente es el tramo del esquema explicativo que corresponde a la determinación de la voluntad por la razón, y sólo secundariamente el tramo que va desde la voluntad así determinada hacia abajo, es decir, hacia el objeto que se quiere producir, a través de los correspondientes movimientos del propio cuerpo. En efecto, es en ese tramo primer del esquema donde tiene lugar propiamente la intervención de lo que Kant denomina la "causa libre".[17]

Como se sabe, en sede práctica, la realidad de la libertad queda probada, a juicio de Kant, a través de la ley moral (*durchs moralische Gesetz*), vale decir, de nuestra conciencia inmediata de quedar sujetos a sus exigencias. Se trata, como es sabido, de lo que Kant denomina el *Faktum* de la razón pura práctica (cf. *KpV* p. 3 s.), a saber: el tipo peculiar de conciencia a través del cual la ley moral se nos presenta y se nos impone como ley moral. A su vez, la libertad da cuenta de la posibilidad de la ley moral

---

[17] Como es sabido, en ocasiones Kant va tan lejos como para afirmar la identidad de voluntad y razón práctica (cf. *Grundlegung* p. 412: "*so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft*"), una tesis que, sin embargo, no debe ser malentendida en su alcance, pues no apunta, en ningún caso, a nivelar la diferencia entre la facultad que opera como determinante y la que debe verse como determinada. Para una muy buena discusión de la posición de Kant sobre este punto, véase Placencia (2011), quien pone de relieve los diferentes aspectos a tener en cuenta en una adecuada reconstrucción de la concepción kantiana de la acción, y sostiene expresamente la imposibilidad de reducir la acción, como tal, al entramado causal que vehiculiza y realiza en concreto la correspondiente articulación de sentido.

misma, pues ésta sólo hace sentido allí donde los destinatarios de sus exigencias pueden considerarse a sí mismos como libres. El famoso *dictum* kantiano da expresión a la peculiar relación de condicionamiento mutuo que vincula a la libertad y la ley moral: la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, mientras que la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad (cf. *KpV* p. 4 nota). Ahora bien, así pensada, la libertad constituye, explica Kant, un objeto suprasensible (*übersinnlicher Gegenstand*) de la categoría de causalidad (cf. *KpV* p. 6). Pero esto debe entenderse en el sentido ya indicado: lo que se piensa por medio de la noción de libertad, vale decir, de la causa libre, no es, en primera instancia, ninguna otra cosa sino el hecho de que, en su uso práctico, la razón, como razón *pura*, determina la voluntad, sin recurso a ningún otro tipo de motor, vale decir, sin intervención de ningún motor sensible.

b) Inteligencia y determinación de la voluntad

La pregunta que hay que plantear ahora es la de cómo caracteriza Kant, más concretamente, el tipo peculiar de determinación antes mencionado. El asunto es más complejo de lo que podría parecer a primera vista. Me limitaré a considerar algunos de sus aspectos principales, sobre todo, desde el punto de vista referido al papel que Kant asigna aquí a la noción de inteligencia. También en este caso la conexión con la noción de inteligencia aparece llamativamente descuidada en buena parte de la literatura secundaria, a pesar de su indudable importancia para entender algunas de las explicaciones más interesantes que ofrece Kant. Y adelanto, desde ya, que parte considerable del esfuerzo que lleva a cabo Kant para precisar, hasta donde resulte posible, el asunto, tiene que ver con la intención de evitar toda posible tentación de entender la causalidad por libertad, es decir, el modo en que la razón es causa libre al determinar la voluntad, en términos de lo que sería un modelo de conexión eficiente, en el sentido más habitual del término. Señalo, pues, los aspectos que me parecen más importantes.

i) *Grundlegung*

Una primera explicación del asunto se encuentra enmarcada en la exposición del "tránsito de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica" desarrollado en la "Tercera sección" de *Grundlegung*,

un texto fundamental, pero, como se sabe, de altísima dificultad.[18] Kant se esfuerza allí por mostrar de qué modo el concepto de libertad provee la clave (*Schüssel*) para la explicación de la autonomía (*Autonomie*) de la voluntad, frente a la heteronomía (*Heteronomie*) propia de todo lo que ocurre por necesidad natural, en la medida en que, en la naturaleza, todo efecto sigue, según una ley, a algo diferente, que opera como su causa eficiente (*wirkende Ursache*). Por su parte, también la libertad, como propiedad de la voluntad, ha de verse como una causa, a la que algo sigue necesariamente como su efecto, pero ello no según leyes naturales, sino según leyes inmutables de un tipo peculiar, que se reducen, en último término, al principio de la moralidad: de la sola suposición de la libertad se sigue, pues, la entera moralidad, por medio del mero análisis del concepto de una voluntad libre (cf. *Grundlegung* p. 446 s.). A ello se añade que la libertad debe ser atribuida, como propiedad de la voluntad, a todos los seres racionales, en la medida en que éstos poseen una razón que puede ser práctica, vale decir, una razón que es capaz de causalidad respecto de sus propios objetos (cf. p. 447 s.). Una razón de tal índole debe ser, pues, autora de sus propios principios (*Urheberin ihrer Prinzipien*), sin quedar sujeta a influencia ajena alguna, ya que sólo de ese modo el sujeto puede atribuir la determinación de su facultad del juicio (*Bestimmung der Urteilskraft*) a su propia razón (*seiner Vernunft*), y no a algún impulso (*Antrieb*) diferente de ella (cf. p. 448).

Como se dijo ya, la voluntad es libre, en tanto determinada por la razón, de acuerdo con sus propios principios, más precisamente, de acuerdo con la ley moral. Pero ¿qué quiere decir esto mismo, que la razón determina la voluntad, de modo más concreto? Pues bien, como no podría ser de otro modo, no se trata aquí de ningún influjo o poder causal del tipo del que ejercen las causas físicas, sino de un tipo peculiarísimo de determinación que tiene lugar, como tal, en el plano de los contenidos representacionales y a través de ellos, más precisamente, a través de determinados pensamientos, que la razón genera desde sí misma. Dicho de otro modo: es un cierto modo de considerarnos a nosotros mismos el

[18] Para una detallada reconstrucción de la argumentación desarrollada en el texto mencionado, véase Schönecker (1999). Para el problema específico de lo que Schönecker acertadamente denomina "la apertura del mundo inteligible" (*Die Eröffnung der inteligiblen Welt*), véase p. 233-295.

que da lugar al tipo de determinación de la voluntad que es propio de la causa libre. Kant explica que en el orden de las causas eficientes (*in der Ordnung der wirkenden Ursachen*) nos suponemos libres, para pensarnos sometidos a leyes morales en el orden de los fines y, a su vez, nos pensamos como sometidos a tales leyes, porque consideramos que nuestra voluntad es libre: libertad y autolegislación de la voluntad (razón práctica) son las dos caras de un mismo y único concepto, el de autonomía (cf. p. 450). Cuando nos pensamos de ese modo –que implica, ya en el plano del uso vulgar, prefilosófico, de la razón, adoptar el punto de vista nouménico (cf. p. 450 s.)–, nos consideramos como pertenecientes al "mundo intelectual" (*zur intelektuellen Welt*) (p. 451). Encontrar en nosotros mismos una capacidad que, como la razón, es pura autoactividad (*reine Selbsttätigkeit*) nos obliga a pensarnos a nosotros mismos como "inteligencias" y, por tanto, como pertenecientes al "mundo intelectual" (*Verstandeswelt*). Pero, en tanto seres racionales, pertenecientes al "mundo intelectual", no podemos pensar la causalidad de nuestra voluntad más que bajo la idea (*Idee*) de la libertad (p. 452). Y esto quiere decir: al pensarnos como libres nos ponemos (*versetzen*) a nosotros mismos como miembros (*Glieder*) de un "mundo intelectual" (*Verstandeswelt*) y, así, reconocemos (*erkennen*) la autonomía de la voluntad (*Autonomie des Willens*), conjuntamente con su consecuencia, que no es otra que la moralidad. Si, además, nos pensamos como "obligados" (*verpflichtet*) por las exigencias de la moralidad, entonces nos consideramos como pertenecientes al "mundo sensible" (*Sinnwelt*) y, a la vez, también al "mundo intelectual" (*Verstandeswelt*) (cf. p. 453). Y, en tanto pertenecientes, como "inteligencias", al "mundo intelectual", nos reconocemos (*erkennen*) sometidos (*unterworfen*) a las leyes de dicho mundo, que se nos presentan entonces bajo la forma de imperativos (*Imperative*), de modo tal que las acciones que están en conformidad con ellos se nos aparecen como deberes (*Pflichten*) (cf. p. 453 s.).

Ahora bien, es en esto último, y no en otra cosa, en lo que consiste el hecho de que la voluntad quede determinada por la razón pura, en cuanto es práctica. Vale decir: aquello que se corresponde con el principio de la moralidad aparece, a la vez, como aquello que, como ser racional y libre, *debo* querer, más precisamente, como aquello que quiero, *porque y en tanto* debo quererlo, sin ninguna otra razón adicional. En la medida en que el principio de la moralidad es de carácter formal, pues se reduce a la

forma misma de la legalidad (universalidad), se sigue que, en primera instancia, tal determinación apriorística del querer no consiste todavía en querer *algo*, sino, más bien, en querer *de cierto modo*, vale decir, en una cierta *forma* del querer. Esa forma del querer es, desde luego, la que provee la pauta a la que posteriormente deben ajustarse todos los posibles contenidos concretos del propio querer, si es que éstos han de poder ser queridos en conformidad con lo que exige la moralidad. En efecto, son los principios subjetivos del querer, las máximas, los que han de ajustarse a la forma de la legalidad, y no viceversa. Pero, desde el punto de vista que aquí interesa, hay que recalcar, sobre todo, que lo que Kant piensa como determinación de la voluntad consiste en el hecho de que la voluntad misma adquiere una cierta *forma* o, si se quiere, una cierta *orientación*, y no en el hecho de que se vea, por así decir, impulsada hacia determinados objetos, que constituyeran, por así decir, el contenido material del querer. En este sentido, el modelo kantiano para dar cuenta de la causa libre se aproxima más a lo que tradicionalmente sería un modelo de causalidad formal, y no a lo que el propio Kant entiende por causalidad eficiente, en aquellos contextos en los que dicha noción tiene su uso más propio, es decir, con referencia a los objetos de la experiencia. Es cierto que, al poner de relieve el carácter peculiarísimo de la causa libre, Kant la contrasta siempre con las "causas eficientes", lo cual induce a pensar que también ella habría de verse como una causa de ese tipo. Sin embargo, tal contraste sirve, sobre todo, para poner de relieve el hecho de que la causa libre no puede estar ella misma sujeta al orden de las causas eficientes, en el sentido habitual del término, sino que debe, más bien, trascenderlo. A ello se añade el hecho, no carente de relevancia, de que, en un sentido amplio de la noción de eficiencia, también puede decirse que la determinación de la voluntad constituye algo así como el "efecto" de la razón pura, en su uso práctico. Sin embargo, nada de ello impide reconocer el hecho elemental de que no se trata aquí, ni podría tratarse, del mismo tipo de efecto, ni del mismo tipo de causa, que en aquellos contextos en los cuales se trata de explicar la ocurrencia de eventos o estados de cosas, en conexión con los objetos de la experiencia. Lo que Kant explica a través de la noción de determinación de la voluntad no es la ocurrencia de un evento o un estado de cosas en el mundo de los fenómenos, sino algo completamente diferente, a saber: el hecho de que la facultad superior del querer, como suele llamarla a veces Kant, queda así dotada de una

cierta "forma", que la razón misma le prescribe de modo apriorístico. La voluntad adquiere, de este modo, una orientación que por sí sola no podría darse a sí misma.

Desde este punto de vista, no resulta casual, sino, por el contrario, muy instructivo, el hecho de que Kant rechace expresamente la posibilidad de precisar de qué modo tiene lugar tal determinación de la voluntad por la razón en su uso puro práctico. Kan rechaza la posibilidad de ofrecer proveer una explicación que pusiera en evidencia algo así como el "mecanismo" que subyace a tal modo de determinación de la voluntad. En efecto, Kant subraya que no hay manera de *explicar cómo* (*erklären wie*) es posible la libertad. No la hay, por la sencilla razón de que una explicación de tal tipo supondría poder reconducir a la propia libertad al ámbito de las leyes naturales, vale decir, al ámbito de aquellas leyes cuyo objeto tiene que poder darse en la experiencia. Ocurre, sin embargo, que la experiencia no nos provee ningún ejemplo del que pudiéramos valernos para tratar de comprender la libertad, siquiera por medio de una analogía. Lejos de poder ser tratada como un objeto dado, la libertad, la causa libre, ha de verse necesariamente como una mera presuposición necesaria de la razón, en el caso de un ser que cree estar consciente de poseer una voluntad, esto es, una capacidad para determinarse a actuar como "inteligencia", es decir, según las leyes de la razón, y con independencia de los instintos naturales (*Naturinstinkten*) (cf. p. 459). Pero donde cesa la determinación según leyes naturales, explica Kant, allí cesa también toda genuina explicación (*Erklärung*), y queda tan sólo la posibilidad de la defensa, a través de la desactivación de posibles objeciones (cf. p. 453). Y algo análogo vale también, por las mismas razones, para el interés en la moralidad: no podemos explicar *cómo* y *por qué* la universalidad de las máximas y, con ello, la moralidad nos interesan a nosotros, los seres humanos. Sólo podemos estar ciertos de que la validez de la moralidad no se funda, como tal, en el hecho de que nos interesa, sino que, más bien, la moralidad nos interesa, porque tiene validez para nosotros, los seres humanos, en cuanto que surge de nuestra propia voluntad, como inteligencia (*aus unserem Wille als Intelligenz*), vale decir, de nuestro más propio "yo" (*aus unserem eigentlichen Selbst*) (cf. p. 460 s.). Pero *de qué modo* el principio formal de la moralidad puede proveer por sí solo un motor (*Triebfeder*) y un interés (*Interesse*), que pueda llamarse puramente moral, es decir, *de qué modo* la razón pura puede ser práctica, eso es algo de lo cual jamás podríamos dar

una genuina explicación, por mucho que nos esforzáramos (cf. p. 461). Toda pretendida explicación, en el sentido habitual del término, no constituiría aquí, en último término, más que un error categorial. Lo único que podemos constatar aquí es que, una vez eliminada toda materia del querer, sólo queda su forma, que corresponde a la ley práctica (*das praktische Gesetz*) de la validez universal (*Allgemeingültigkeit*) de las máximas. En conformidad con ello, lo que se tiene aquí no es sino la razón misma, como posible causa "eficaz" o, si se prefiere, "eficiente", pero en el sentido preciso y restringido de "determinante de la voluntad" (*als mögliche wirkende, d. i. als den Willen bestimmende, Ursache*), por referencia a (la idea de) un "mundo intelectual puro" (*auf eine reine Verstandeswelt*) (cf. 462). La idea (*Idea*) de un mundo intelectual debe ser, pues, ella misma "motor" o bien aquello en lo que la razón toma interés de modo originario (*ursprünglich*), aun cuando no resulte posible explicar *cómo* (cf. p. 462).[19]

ii) *KpV*

En *KpV* Kant retoma el resultado alcanzado ya en *Grundlegung* y refirma el hecho de que pensarse como una inteligencia le abre al sujeto un punto de vista radicalmente nuevo, esto es, el punto de vista propiamente práctico-moral, el cual da cuenta de la posibilidad de la determinación de la voluntad por la razón (pura) práctica. Sin embargo, el tratamiento de *KpV* añade, además, una serie de importantes desarrollos sistemáticos destinados a precisar, sobre todo, el carácter de aquello que debe verse como el resultado inmediato de tal determinación. Se trata de lo que, en un sentido particular del término, Kant denomina el "objeto" (*Gegenstand*) de la razón pura práctica.

En primer lugar, Kant explica que una "inteligencia" (*Intelligenz, vernünftig<es> Wesen*) es un ser capaz de obrar según la representación de leyes (*der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig*) (cf. p. 125). Este peculiar tipo de causalidad, que es una causalidad a través de pensamien-

[19] Kant añade que la idea de un mundo intelectual, como totalidad de las inteligencias, del cual formamos parte, a la vez que somos parte del mundo sensible, provee una idea últil y lícita, que sirve para la ayuda de una "fe racional" (*vernünftiger Glaube*), más allá de los límites del conocimiento: el "espléndido ideal" (*das herrliche Ideal*) de un "Reino de los fines en sí mismos" (seres racionales) puede producir en nosotros un vívido interés en la ley moral (cf. p. 462 s.).

tos (representación de leyes), corresponde a lo que Kant denomina "una voluntad" (*ein Wille*), tal como dicha facultad está presente no sólo en "la causa suprema de la naturaleza" (*die oberste Ursache der Natur*) (Dios) (cf. p. 125), en tanto "suprema inteligencia" (*höchste Intelligenz*) (cf. p. 126), sino también en nosotros, seres humanos, como seres racionales. Dicho de otro modo: la "voluntad", que es el modo del "querer" propio de los seres racionales, en cuanto racionales, es un poder causal que, como tal, apunta a la existencia de los correspondientes "objetos" del querer; sin embargo, su marca diferencial específica, lo que la distingue de otros modos del "querer" o "desear" (*vgr.* apetitos, deseos e inclinaciones de carácter sensible), es el hecho de que, en tanto voluntad, involucra un tipo específico de determinación racional. A este aspecto se refiere Kant, cuando menciona la "representación de leyes" como un elemento constitutivo de la causalidad de la voluntad, pues tal referencia no es sino un modo de aludir a la determinación de la voluntad por la razón (pura) práctica. Ahora bien, para evitar posibles malentendidos, conviene señalar, desde un comienzo, la necesidad de distinguir dos aspectos o, mejor aún, dos tramos diferentes, a la hora de caracterizar la causalidad de la voluntad, a saber: por una parte, el tramo que corresponde a la determinación de la voluntad por la razón (pura) práctica; por otra parte, el tramo que corresponde a la función causal de la propia voluntad, así determinada, respecto de los objetos a cuya existencia apunta. El alcance de la distinción, presentada de este modo, parece bastante claro. Pero las cosas se complican algo más, cuando se la combina con la doble posibilidad de determinación del querer reconocida expresamente por Kant, a saber: por un lado, de modo "puro", por parte de la razón práctica; por otro lado, de modo empírico, por parte de los objetos que nos afectan causalmente a través de los sentidos y las tendencias a la acción resultantes de tal modo de afección (*vgr.* deseos, inclinaciones y, en general, lo que hoy se suele denominar "pro-actitudes", de diverso tipo).[20]

---

[20] Aquí se inserta la decisiva función de mediación que Kant otorga a las "máximas" (*Maximen*), concebidas como principios subjetivos del querer. Dichas máximas pueden responder, en su origen, tanto a motivos racionales como a motivos empíricos. Sin embargo, la adopción de una determinada máxima no puede ser vista jamás ella misma como un mero efecto del modo en el que nos afectan los objetos. Por lo mismo, es en la adopción de las máximas del querer donde se sitúa, en último término, el momento irreductible de autodeterminación que da cuenta del carácter esencialmente libre del obrar,

En cualquier caso, queda en pie el hecho de que también en el tratamiento de *KpV* Kant enfatiza que pensarse como inteligencia y pensarse como perteneciente a un orden de cosas de carácter transfenoménico son una y la misma cosa o, si se quiere, dos aspectos de un mismo y único modo de pensarse a sí mismo. El "ser que obra o actúa" (*ein handelndes Wesen*), como "persona que obra o actúa" (*die handelnde Person*), no se considera a sí mismo tan sólo como un fenómeno, entre otros fenómenos, sino siempre, al mismo tiempo, también como un ser nouménico, en el sentido preciso de una "inteligencia pura" (*reine Intelligenz*). En su existencia, esta última no puede ser determinada según el tiempo y, en esa misma medida, es capaz de poseer un "fundamento de determinación" (*Bestimmungsgrund*) en virtud del cual la causalidad según leyes naturales puede verse ella misma como determinada de modo libre: la causalidad que el ser personal que obra o actúa ejerce en el mundo sensible aparece, así, como determinada, en último término, por referencia a su causalidad libre (cf. p. 114). Como se vio, la causalidad libre hace referencia, a su vez, a la ley moral, a la cual está sujeto incluso el "Ser Infinito" (*das unendliche Wesen*), como "Inteligencia Suprema" (*als obserste Intelligenz*), aunque en su caso, a diferencia de los seres racionales finitos que quedan sujetos a otras fuentes de motivación diferentes, la ley moral no adquiere el carácter de un imperativo (cf. p. 32). En el famoso pasaje final de *KpV*, en el que se refiere a las dos fuentes fundamentales de admiración (*Bewunderung*) y reverencia (*Ehrfurcht*), "el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí" (cf. p. 161), Kant señala, en vena cuasi-pascaliana, que la contemplación de la inmensidad del universo, con sus incontables sistemas estelares, aniquila mis pretensiones de importancia como mera criatura animal (*als eines tierisches Geschöpfs*), mientras que la conciencia de la presencia de la ley moral en mí eleva infinitamente mi valor (*Wert*), como el de una inteligencia (*als einer Intelligenz*), en razón de mi personalidad (*durch meine Persönlichkeit*), y ello, precisamente, en la medida en que la ley moral revela (*of-*

---

también allí, aunque más no sea en el modo defectivo propio de la privación, donde la máxima adoptada tuviera ella misma un origen meramente empírico. Para una lúcida reconstrucción de la posición kantiana con referencia a la conexión entre el carácter libre del querer y la función mediadora de las máximas, véase Timmermann (2003) esp. p. 15-18, 145-188. Para el concepto kantiano de máxima, véase también la detallada discusión en Schwartz (2006), que ofrece una prolija presentación de conjunto de los diferentes tipos de máximas consideradas por Kant y sus funciones.

fenbart) en mí una vida independiente de la animalidad e incluso del mundo sensible entero (*ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben*) (cf. p. 162). La tensión productiva entre estos dos posibles modos de considerarse a sí mismo es un elemento constitutivo nuclear de la conciencia de sí que posee el ser humano, como ser finito y, a la vez, racional, vale decir, dotado de capacidad práctico-moral.

Por último, en la sección dedicada al "objeto" de la razón pura práctica y, en inmediata conexión con ella, también en la sección dedicada a la así llamada "Típica de la facultad del juicio pura práctica" (*Typik der reinen praktischen Urteilskraft*), Kant presenta su concepción referida a aquello que debe verse como el resultado o producto de la determinación apriorística de la voluntad por la razón (pura) práctica. Se trata, como nadie ignora, de desarrollos teóricos de alta complejidad, que es posible comentar aquí detalladamente, pero que resultan decisivos para la cuestión vinculada con el modo en el que Kant caracteriza el nivel o estrato apriorístico que entra en la constitución del sentido, en el ámbito correspondiente al acceso práctico al mundo. Me limito, pues, a un par de constataciones bastante elementales.

Por "objeto" de la razón pura práctica Kant entiende "la representación de un objeto como un posible efecto de la libertad" (*die Vorstellung eines Objekts als einer möglichen Wirkung durch Freiheit*). Pero no se trata, en este caso, del enjuiciamiento de la "posibilidad física" del objeto, sino, más bien, de su "posibilidad moral". En el primer caso (*vgr.* posibilidad física de la acción), asumido que el objeto contiene el fundamento de determinación del querer, lo que se tiene en cuenta es la relación del objeto con nuestra capacidad para producir efectos a través del uso libre de nuestras facultades físicas (*Kräfte*). En el segundo caso (*vgr.* posibilidad moral de la acción), la comparación con nuestras facultades físicas no juega papel alguno, porque se trata tan sólo de establecer si "podemos", vale decir, más precisamente, si "tenemos permitido" (*dürfen*) querer (*wollen*) la acción correspondiente (que apunta a la producción del objeto) (cf. p. 57 s.).

Por lo mismo, los únicos objetos de la razón (pura) práctica son el "bien" y el "mal", en el sentido específicamente moral de ambos términos, es decir: lo que en alemán se denomina propiamente *Gut* y *Böse*, por oposición a los términos *Wohl* y *Übel*, que designan el "bien" y el "mal", en el sentido físico o natural, y no propiamente moral. En la esfera mo-

ral, el concepto del "bien" debe preceder, a juicio de Kant, a toda determinación empírica del querer, pues, bajo condiciones de determinación empírica, el "bien" se identifica, sin más, con lo "agradable" (*angenehm*), en el sentido amplio que cubre tanto los fines deseados mismos como también los medios encaminados a ellos, incluso allí donde éstos no sean ellos mismos placenteros, agradables, etc., con tal que estén ordenados a alcanzar algo que lo es (cf. p. 58 s.). Kant asume, pues, que la distinción entre *Gut* y *Wohl*, por un lado, y *Böse* y *Übel*, por el otro, provee un hilo conductor con arreglo al cual resulta posible hacer debida justicia a la diferencia entre la cuestión de la moralidad de la acción, por un lado, y la cuestión referida a la felicidad, como fin natural de todo ser racional finito, por el otro. Por la misma razón, la mencionada distinción permite identificar y aislar el sentido adecuado en el cual es necesariamente verdadero el axioma clásico según el cual "*nihil apetimus nisi sub specie boni*". En efecto, por medio de dicha distinción, el recurso a dicho principio queda liberado de las confusiones habituales derivadas de no distinguir con la requerida nitidez el plano de la teoría de la acción, por un lado, y el de la ética normativa, por el otro, en los cuales se hace necesaria, en cada caso, la apelación a una noción diferente del bien (cf. p. 59-62).[21]

En cualquier caso, el punto central, tanto en el plano metódico como en el sistemático, viene dado aquí por la constatación kantiana según la cual, en el nivel que corresponde a la determinación apriorística de la voluntad por la razón (pura) práctica, el "objeto" debe verse como un producto o resultado de la determinación, es decir, como algo que se sigue de ella, y no como algo que la precede y la explica. Dicho de otro modo: contrariamente a lo que se asumió tradicionalmente, no es el bien, a jui-

---

[21] En tal medida, la distinción entre ambos sentidos de la noción de bien permite precisar también el alcance que debe darse, en cada caso, al axioma famoso escolástico "*nihil apetimus nisi sub specie boni*". Más concretamente: allí donde se trata del querer empírcamente determinado (*Begehren*), la noción de bien debe tomarse en el sentido de lo que produce agrado, mientras que en el caso de la voluntad, en tanto determinada por la ley de la razón, se trata de aquello que es bueno en el sentido específicamente moral (cf. *KpV* p. 59-62). Como Kant expresamente aclara, la mencionada ambivalencia en la noción de bien trae consigo también una duplicidad de modos de entender la relación del querer con su objeto, a saber: mientras que en el caso del querer empíricamente determinado el objeto se nos aparece bueno precisamente porque lo deseamos o apetecemos, en el caso de la voluntad determinada por la ley de la razón, inversamente, es la representación del objeto como bueno la que da cuenta del hecho de que lo deseemos (cf. p. 59 nota).

cio de Kant, el que determina la ley moral, sino que la ley moral provee el principio para la determinación de aquello que, en el sentido específicamente moral, ha de contar como el bien (cf. p. 62 ss.). No hace falta aclarar, desde luego, que tal inversión de la perspectiva sólo puede tener propiamente lugar allí donde lo que se tematiza es el nivel último de constitución del sentido que corresponde a la determinación apriorística de la voluntad por la razón (pura) práctica.[22]

En conexión con lo anterior, Kant pone de relieve el peculiar carácter proyectivo que posee el orden de conceptos al que da lugar la determinación apriorística de la voluntad por la razón (pura) práctica. Este aspecto aparece con toda claridad en la doctrina de las "categorías de la libertad", con la cual Kant cierra el tratamiento del objeto de la razón pura práctica. El bien y el mal, en el sentido específicamente moral, deben verse, como se dijo, como "consecuencias" (*Folgen*) de la determinación apriorística de la voluntad. Por lo mismo, su origen remite a un principio racional, que no es otro que el que da cuenta de la causalidad de la razón (pura) práctica. Los conceptos que entran en juego aquí no son otros que las reglas del entendimiento que Kant denomina categorías, aunque en el

---

[22] Se advierte aquí la correspondencia con el alcance que el giro copernicano posee en el ámbito de la filosofía teórica, pues también en este caso la inversión de la perspectiva, en virtud de la cual es el objeto el que debe regirse por el modo de conocerlo, y no viceversa, concierne exclusivamente al nivel último de constitución del sentido correspondiente al aspecto formal de toda experiencia (posible), y no a su contenido material: aunque la "Analítica trascendental" deba verse como una "lógica de la verdad", en la medida en que da cuenta de las condiciones formales a las que necesariamente ha de ajustarse todo conocimiento de objetos (cf. *KrV* A 62 s. / B 88), no menos cierto es que de la verdad del conocimiento, en el sentido material del término, no puede darse ningún criterio o signo de reconocimiento que pudiera resultar válido de modo general (cf. A 59 / B 83). Naturalmente, aquí cesan también las semejanzas entre la filosofía teórica y la práctica, dada la irreductible diferencia de la función que Kant asigna a la sensibilidad en uno y otro caso: mientras que en el ámbito teórico la constitución apiorística del sentido de la experiencia posible sólo puede tener lugar por medio de la diferencia al papel que cumple la forma pura de la receptividad sensible, en el ámbito práctico la situación es completamente diferente, ya que en su uso práctico la razón no puede quedar sujeta ella misma a los límites impuestos por la sensibilidad, si es que ha de ser una razón genuinamente práctica. Como nadie ignora, esta crucial diferencia queda reflejada en el orden inverso de tratamiento que Kant lleva a cabo en *KpV*, donde se parte de los principios de la razón (pura) práctica, para pasar a determinar a partir de ellos el carácter de su objeto puro, mientras que en *KrV* se parte del estudio de las condiciones de la sensibilidad pura, por ser la receptividad sensible, en el caso del uso teórico de la razón, la única facultad capaz de presentar objetos.

ámbito práctico su empleo tiene un alcance completamente diferente que en el ámbito teórico. Allí donde se trata del uso teórico de la razón, las categorías intervienen, como se sabe, en la constitución misma de los objetos de la experiencia, de modo tal que deben verse ellas mismas como condiciones de toda experiencia posible. Kant explica tal función de las categorías por referencia a la determinación trascendental de la intuición pura (tiempo), a través del procedimiento que denomina el "esquematismo de los conceptos puros del entendimiento". En el ámbito del uso práctico de la razón, en cambio, las categorías no apuntan a la determinación de la intuición pura ni, por lo mismo, a la constitución de los objetos de la experiencia. Se trata aquí, por el contrario, tan sólo de la determinación apriorística de la voluntad, que tiene lugar sin intervención de ninguna referencia a las condiciones de la receptividad sensible (intuición pura), sino, más bien, de un modo tal, que lo que se esboza es un orden inteligible, suprasensible, de cosas, lo cual, sin embargo, no trae consigo ninguna ampliación del conocimiento (*Erkenntnis*), en el sentido estrecho del término. Como Kant señala en el apartado que cierra el tratamiento de los principios, en su uso práctico las categorías quedan referidas, como tales, a los seres racionales, considerados como inteligencias, y ponen en juego la relación que la razón mantiene con la voluntad (cf. p. 56 s.). La ampliación de la perspectiva hacia el ámbito de lo suprasensible que tiene lugar de este modo es legítima y necesaria, pero sólo en sentido práctico (*in praktischer Absicht*) (cf. p. 57). El uso práctico de las categorías presupone, en cambio, como ya dado, el mundo de los objetos de la experiencia (cf. p. 65). Pero no se orienta meramente, ni tampoco primariamente, a partir de ese mundo de objetos, sino que posee un carácter esencialmente proyectivo, que se funda en la referencia a la ley moral: no se trata de reunir la multiplicidad de la intuición sensible, de modo apriorístico, bajo una conciencia unitaria, sino, más bien, de someter (*unterwerfen*), de modo apriorísitico (*a priori*), la multiplicidad de los deseos o apetitos (*Begehrungen*) a la unidad de conciencia propia de una razón práctica que manda en la ley moral o, lo que es lo mismo, a la unidad de conciencia propia de una voluntad pura (cf. p. 65).

En su uso práctico, y en conexión con la ley moral, las categorías deben verse, pues, como "categorías de la libertad" (*Kategorien der Freiheit*). Éstas tienen por base de su aplicación no la intuición pura de espacio y tiempo, sino "la forma de una voluntad pura" (*die Form eines reinen Wil-*

lens), que es la forma de la propia facultad del pensar (*Denkvermögen*), y apuntan a "la determinación de un arbitrio libre" (*auf die Bestimmung einer freien Willkür*). Las categorías determinan aquí la *Willensgesinnung*, es decir, la disposición moral de la voluntad, como tal (cf. p. 65 s.).[23] En la medida en que todas las categorías, en el uso práctico, apuntan a la determinación de la voluntad, en esa misma medida deben verse todas ellas, y no sólo la categoría de causalidad, como "modos" (*modi*) de una única categoría, que no es otra que la propia categoría de la causalidad (cf. p. 65). Dicho de otro modo: en la medida en que dan forma a la voluntad, todas las categorías cooperan en la determinación apriorística del querer y cuentan, en tal sentido, como modos de la causalidad por libertad. Ésta última, como se echa de ver, no es ni podría ser un enlace entre objetos al modo del nexo de eficiencia, en su sentido más habitual, sino, más bien, un enlace entre dos facultades diversas, razón y voluntad, de las cuales la primera provee una determinada forma y orientación a la segunda. Vistas desde la libertad, todas las categorías aparecen, en su uso práctico, como modos de la causalidad (libre), mientras que la categoría de la causalidad debe verse ella misma como un modo particular de la causalidad por libertad, entre otros, el cual apunta, de modo específico, a la determinación del estado de la persona (dentro del orden de la relación). El sistema de las categorías, tomado en su conjunto, describe, de este modo, una suerte de movimiento o de despliegue de la libertad, que, en cada orden de categorías, parte de lo contingente-subjetivo y se eleva hasta lo necesario-objetivo, que es, como tal, también universal. Así, en la cantidad, se parte de las máximas, basadas en inclinación y puramente subjetivas, para pasar a las reglas, que son objetivas, pero quedan condicionadas, en su origen, por la presencia de determinadas inclinaciones (*vgr.* imperativos hipotéticos), hasta llegar a las leyes, que unifican lo subjetivo y lo objetivo, bajo la forma de la validez universal incondicionada. En todos los casos, cada categoría apunta a la configuración de las acciones en su carácter fenoménico, pero siempre en el entendido de que el correspondiente principio de determinación reside más allá del ámbito fenoménico mismo, justamente en la medida en que se trata aquí de modos de la causalidad libre.

---

[23] Para una reconstrucción de conjunto de la doctrina kantiana de las categorías de la libertad, véase ahora Zimmermann (2011).

Esta última observación es de central importancia sistemática y se conecta, de modo directo, con la doctrina que Kant elabora en el tratamiento de la sí llamada "Típica de la facultad del juicio pura práctica" (cf. p. 67 ss.). Esta sección es clave, porque tematiza el peculiar tipo de mediación que subyace al acceso práctico, en la medida en que éste debe orientarse a partir del entramado conceptual a que da lugar la determinación apriorística de la voluntad por la razón (pura) práctica, a la hora de evaluar las máximas y producir las correspondientes acciones, las cuales deben verse entonces como casos particulares o concreciones de lo que la motivación específicamente moral prescribe. El problema aquí es cómo algo que pertenece al mundo sensible puede proveer, en general, el caso de aplicación para principios que son de orden suprasensible, y ello sin que la mediación de la intuición pura permita dar cuenta de la posibilidad de la subsunción: en el uso práctico de las categorías no tenemos "esquemas", sino "tipos", para los cuales las leyes naturales no pueden servir como ejemplos más que a título meramente analógico, allí donde se las considera tan sólo según su forma, vale decir, en atención a su mera legalidad, pero no en su contenido empírico específico. No puedo entrar en el detalle de la discusión elaborada por Kant. Me limito, pues, a señalar simplemente que su solución del problema consiste básicamente en enfatizar que lo que está en juego aquí no es, en primera instancia, la realidad de las acciones como entidades pertenecientes al orden fenoménico, sino, más bien, el modo del querer que ha de verse como su causa, en el orden inteligible. La legalidad del mundo natural, que, al menos, según su forma, remite ella misma en su origen a la función constitutiva del entendimiento, provee aquí, a la vez, el "tipo" a partir del cual debe orientarse la facultad del juicio (*Urteilskraft*) en la reflexión. Por ello, la regla de la facultad del juicio que opera bajo las leyes de la razón pura práctica reza: "pregúntate a ti mismo, si podrías ver como posible a través de tu voluntad la acción que te propones <realizar>, en el caso de que ella tuviera que ocurrir según una ley de la naturaleza, de la cual tú mismo eres parte" (cf. p. 69). Lo que se compara aquí es la máxima de la acción con la representación de una ley natural universal, de modo tal que si la máxima no soporta la prueba indicada por el test de universalización nomologizadora, entonces es moralmente imposible (*sittilich unmöglich*) (cf. p. 69 s.). Y éste es el modo en que, a juicio de Kant, funciona de hecho la capacidad de juzgar en su uso propiamente moral (cf. p. 69).

En este modo de proceder, la naturaleza del mundo sensible (*Natur der Sinnenwelt*) es empleada como tipo de una "naturaleza inteligible" (*als Typus einer intelligiblen Natur*), la cual nada tiene que ver con una suerte de mundo fantasmal o paralelo, sino que debe considerarse, más bien, como una peculiar perspectiva sobre la propia naturaleza sensible, facilitada por el orden de cosas que la razón pura práctica proyecta desde sí misma, y a través de cuya representación determina de modo apriorístico la voluntad.

4. *A modo de conclusión: acceso práctico-moral y facultad del juicio*

Para caracterizar su propia concepción relativa a las condiciones y el alcance del empleo específicamente práctico-moral de la facultad del juicio, Kant introduce la denominación de "racionalismo de la facultad del juicio" (*Rationalismus der Urteilskraft*). Se trata, según lo indica el propio Kant, de una concepción que se opone a dos posiciones extremas, enfrentadas entre sí, pero igualmente incapaces de hacer justicia a la irreductible especificidad del acceso práctico-moral al mundo, a saber: por un lado, la posición propia de lo que Kant denomina el "misticismo de la razón práctica" (*Mistizismus der praktischen Vernunft*), que confunde con un esquema lo que no puede ser más que un tipo o un símbolo y procede, así, a hipostasiar un "Reino de Dios", pretendidamente suprasensible; por el otro, la posición propia de lo que sería un "empirismo de la razón práctica" (*Empirismus der praktischen Vernunft*), que, como tal, pretende tratar de modo reductivo los conceptos de bien y mal, en su sentido específicamente moral, retrotrayéndolos, sin más, a la esfera de las consecuencias empíricas (*Erfahrungsfolgen*) de las acciones, en la medida en que éstas aparecen vinculadas con lo que comúnmente se denomina la "felicidad" (cf. *KpV* p. 70 s.). A juicio de Kant, tanto la simple hipostasiación trasmundana del orden de cosas abierto proyectivamente por la razón como su lisa y llana reducción mundana cancelan, con idéntica eficacia, la posibilidad de hacer justicia a la especificidad de la perspectiva práctico-moral sobre el mundo. Ésta se caracteriza, como tal, por la tensión productiva e ineliminable entre el momento de trascendencia proyectiva hacia lo ideal, por un lado, y el momento de la sujeción indelegable a lo particular y concreto, por el otro. En efecto, es justamente a la luz del orden ideal

de cosas abierto proyectivamente por la razón como lo inmediatamente dado, en el plano de la experiencia sensible, aparece dotado de una nueva relevancia, de carácter estrictamente moral, que jamás podría manifestar por sí mismo, en el acceso puramente teórico-constatativo al mundo. Desde este punto de vista, no podría verse como simplemente casual el hecho de que ambas posiciones rechazadas por Kant, misticismo y empirismo, aparezcan caracterizadas, en pie de igualdad, como concepciones inadecuadas de la *razón*, mientras que el racionalismo propugnado por el propio Kant se presente como un modo peculiar de entender la función de la *facultad del juicio*, y no la de la razón, como tal. El punto resulta fácilmente explicable y, además, altamente instructivo, cuando se tiene en cuenta que, en la concepción kantiana, es precisamente la facultad del juicio la que, sea en su función determinante o bien reflexionante, hace posible la mediación entre lo universal y lo particular, entre lo ideal-inteligible y lo sensible.

Desde el punto de vista que atiende a la función que desempeña la facultad del juicio en el acceso práctico-moral al mundo, hay que decir, pues, que el estrato de constitución apriorística del sentido que Kant tematiza bajo la idea de la determinación de la voluntad por la razón, cumple un papel posibilitante cuya importancia en nada queda mermada por el hecho de que no se tenga aquí todavía nada que pueda contar como un contenido concreto del querer. Por el contrario, es justamente el carácter formal del orden de cosas proyectado apriorísticamente por la razón el que hace posible que éste conceda una cierta orientación general al querer, sin por ello prescribirle todavía ningún contenido determinado. Sólo así puede dicho orden de cosas oficiar, al mismo tiempo, como pauta última de enjuiciamiento, desde el punto de vista específicamente moral, de todos los contenidos concretos que pudieran aparecer como deseados o deseables, en el plano correspondiente a la determinación empírica del querer. Lo que Kant tematiza al fijar su atención en la determinación apriorística de la voluntad por la razón no es, pues, otra cosa que el estrato más básico y elemental en la peculiar modalidad de constitución del sentido que hace posible el acceso práctico-moral al mundo. La analogía con el papel que, en su análisis de las condiciones posibilitantes del acceso teórico-constatativo, el propio Kant asigna al nivel de constitución tematizado en la doctrina del esquematismo se revela aquí, una vez más, como altamente instructiva, más allá de las importantes diferencias que

separan a ambos tratamientos, el del "Esquematismo de los conceptos puros del entendimiento" en *KrV* y el de la "Típica de la facultad del juicio pura práctica" en *KpV*.

Naturalmente, en el caso de la determinación apriorística de la voluntad por la razón, se trata de un estrato de constitución en el cual no es posible hallar aún solución a ninguna de las tareas con las que la propia facultad del juicio se ve habitualmente confrontada, allí donde se trata de hacer posible el obrar moralmente correcto en la confrontación con las situaciones particulares de acción. Ni siquiera puede hallarse todavía, en este nivel de consideración, un elenco específico de orientaciones generales para el obrar moral, tal como el que el propio Kant elabora en su tratamiento de los deberes, en el marco de la doctrina de la virtud. En efecto, un elenco de esa índole sólo puede obtenerse a través de la inclusión en la consideración de todo un conjunto de elementos adicionales, vinculados tanto con ciertas máximas particulares del querer como con determinadas caracterísiticas de los objetos a los que dichas máximas hacen referencia, en particular, de los propios seres humanos, en su doble calidad de seres dotados de cuerpo y también de personalidad. Por otra parte, aunque nunca la expone de modo conexo, Kant elabora una concepción altamente diferenciada sobre el papel que debe desempeñar la facultad del juicio, tanto en su función reflexionante como determinante, a la hora de resolver las tareas vinculadas con la orientación del obrar moral.[24] Como quiera que sea, más allá de la necesidad de ulteriores desarrollos complementarios, queda en pie, de todos modos, la decisiva importancia de las prestaciones constitutivas avistadas por Kant, en su tratamiento de la determinación apriorística de la voluntad por la razón. En su modesta inapariencia, son ellas, en efecto, las que posibilitan la apertura originaria de un horizonte radicalmente ampliado de enjuiciamiento, dentro del cual la facultad del juicio obtiene, por vez primera, la posibilidad de advertir la relevancia moral de aquello que se nos ofrece, de modo inmediato, en la experiencia. Desde la perspectiva así inaugurada, el

[24] Para algunos de los aspectos principales de dicha concepción, que abarca desde las tareas más elementales de subsunción bajo regla hasta las peculiares funciones reflexivas propias de la conciencia moral (*Gewissen*), véase la excelente presentación sintética en Wieland (2001) p. 149-184, quien, además del empleo "práctico-moral", considera también el empleo "práctico-técnico" de la facultad del juicio, tal como éste tiene lugar en ciencias como la jurisprudencia y la medicina.

propio mundo de la experiencia se ofrece también de un modo completamente nuevo, a saber: como ámbito de referencia y escenario de realización de las exigencias de la moralidad.

ESTUDIO 3
ÉTICA Y DERECHO SEGÚN KANT

1. Ética y derecho dentro de la esfera de la moralidad

Si la conexión entre ética y derecho es, en general, un asunto de difícil elucidación, aún más difícil de precisar parece ser el modo en que Kant intenta dar cuenta de dicha conexión. Una razón importante de tal dificultad reside en el hecho de que la posición de Kant en esta materia –como en tantas otras, por lo demás– sólo puede ser adecuadamente comprendida por referencia al marco sistemático en el cual queda inscripta. Una segunda razón, conectada con la primera, viene dada por el hecho de que, en contraste con una concepción que llegó a ser dominante posteriormente, Kant no parte de la asunción de que el derecho, por un lado, y la ética, por el otro, deban ser no ya meramente distinguidos, sino, además, completamente separados. Más bien, Kant asume que ambos, "derecho" (*Recht*) y "ética" (*Ethik*), pertenecen a la esfera de la "moralidad" (*Moral, Sittlichkeit*). En efecto, en la "Doctrina del derecho" (*Rechtslehre*) Kant presenta la idea de una "metafísica de las costumbres" (*Metaphysik der Sitten*), concebida como lo que, siguiendo a C. Wolff y A. G. Baumgarten, denomina una "filosofía práctica universal" (*philosophia practica universalis*) (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Metaphysik der Sitten" III, p. 221 ss.), la cual se divide en dos secciones principales, a saber: la propia "doctrina del derecho" y la "doctrina de la virtud" (*Tugendlehre*).[1]

---

[1] Para el problema general de la fundamentación del derecho y su relación con la ética en Kant, véase las discusiones en Kersting (2004) p. 13-57 y (2007) caps. I-III; Friedrich (2004) cap. 1. Véase también Guyer (2002), quien contribuye a precisar el alcance que debe otorgarse a la deducción de los principios del derecho llevada a cabo por Kant, frente a interpretaciones recientes, como las de A. Wood y M. Willaschek, que sostienen la inexistencia de toda dependencia del derecho respecto de la moralidad (véase Wood [2002] esp. p. 5 ss.; Willaschek [1997]). Por su parte, Geismann (2006) lleva a cabo una extensa presentación de conjunto de la concepción kantiana de la relación entre ética y derecho, en la cual intenta establecer un balance entre el motivo de la independencia de la esfera del derecho y el motivo de la pertenencia del derecho a la esfera de la moralidad: el "problema jurídico" constituiría lo que Geismann denomina un "problema moral *sui gene-*

Con referencia al trasfondo provisto por este marco sistemático, resulta claro por qué Kant no aborda el problema relativo a la conexión entre derecho y ética a partir de la cuestión de si el derecho presupone o no principios éticos o morales: el derecho aparece, desde el principio, como una parte de la moralidad y debe ser concebido, en último término, como fundado en sus principios. Pero, desde luego, esto no quiere decir que todas ni la mayoría de las normas jurídicas particulares puedan ser consideradas, en lo que a su contenido específico se refiere, como directa o indirectamente derivadas de determinadas normas éticas o morales. El punto concierne, más bien, al hecho de que la esfera propia de la legislación jurídica no puede ser concebida, en su misma génesis, sino por referencia a los principios básicos de la moralidad. Ello implica, a su vez, que las normas jurídicas particulares, aun allí donde no puedan ser directa o indirectamente derivadas de los principios básicos de la moralidad, tampoco deben poder entrar en colisión con ellos, si es que efectivamente han de conservar el carácter de genuinas normas jurídicas.[2] Ahora bien,

---

ris". Un intento diferente, situado en la misma línea intermedia entre la tesis de dependencia y la tesis de independencia, se encuentra en Horn (2014) esp. cap. 1. Para una clasificación de los posibles tipos de interpretación de la relación entre ética y derecho en Kant, véase Seel (2009), quien, por su parte, defiende una forma de la tesis de dependencia y critica los argumentos fundamentales esgrimidos para sostener la tesis contraria. La posición que presento aquí puede verse como una variante del segundo tipo de interpretación distinguido por Seel, a saber, aquel que sostiene la (cierta) dependencia del derecho respecto de la ética, pero no viceversa.

[2] Como es sabido, Kant concibe todo el sistema de derechos que configura el orden jurídico como fundado, en último término, en un único "derecho nativo" (*angeborenes Recht*), propio toda persona en virtud de su misma humanidad (*kraft seiner Menschheit*), que no es otro que el derecho a la libertad, en el sentido de la independencia respecto de la coacción procedente del arbitrio de otras personas, y en la medida en que, desde el punto de vista del ejercicio efectivo de tal libertad, resulte posible su coexistencia con la libertad de otros, según una ley universal (cf. *Rechtslehre*, "Einteilung der Rechtslehre" B, p. 237 s.). Con la libertad, en su calidad de derecho nativo, conecta Kant la idea de un "derecho natural" (*Naturrecht*), basado exclusivamente en principios *a priori* y diferente, por tanto, de todo "derecho positivo" (*positives Recht*) o "derecho estatutario" (*statutarisches Recht*) (cf. p. 237). Como derecho nativo, la libertad pertenece a toda persona "por naturaleza" (*von Natur*), con independencia de todo posible acto jurídico, mientras que todos los demás derechos se adquieren sobre la base de determinados actos jurídicos (cf. p. 237), los cuales, no hace falta decirlo, presuponen, a su vez, la libertad. La ciencia jurídica (*Rechtswissenschaft, iurisscientia*) no tiene otro objetivo, en definitiva, que el conocimiento sistemático de la "doctrina del derecho natural" (*natürliche Rechtslehre, Ius naturae*) (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Rechtslehre" A, p. 229). Por su parte, el derecho positivo o estatutario in-

tampoco la cuestión más específica acerca de cuánta ética puede ser incorporada en el derecho o viene exigida por éste provee una clave adecuada para entender el modo en que Kant aborda el problema. Como hace notar acertadamente Wieland,[3] la idea, nada inusual actualmente, de que el derecho representaría una suerte de "mínimo ético" no puede ser puesta propiamente en conexión con Kant. La principal razón de ello hace referencia al hecho elemental de que, en su pretensión normativa, el derecho concierne tan sólo al comportamiento exterior de los seres humanos, en tanto agentes racionales, con la consecuencia de que sus exigencias no alcanzan la esfera interna de la acción, vale decir, la esfera correspondiente a su motivación subjetiva. Por ello, las normas jurídicas no pueden ser homologadas, en su pretensión normativa, a las normas genuinamente éticas, ya que estas últimas no pueden renunciar a la pretensión de normar los motivos subjetivos del obrar de los agentes, sin dejar de ser lo que son, mientras las normas jurídicas se caracterizan, precisamente, por no extender su pretensión normativa a la esfera de las motivaciones subjetivas del obrar. A ello se añade, además, el hecho de que las pretensiones legales o jurídicas no siempre pueden ser caracterizadas como "mínimas", al menos, no del mismo modo, ni en todo respecto.

A estos aspectos, que dan cuenta de las diferencias que separan a la legislación ética y la legislación jurídica, volveré más abajo. Lo que importa retener ahora es, en cambio, el hecho de que, al margen de tales diferencias, tanto el derecho como la ética pertenecen ambos, para Kant, al

---

cluye, desde el punto de vista del contenido, mucho más de lo que podría establecerse por medio del recurso a los principios jurídicos básicos que la razón extrae de sí misma. Por lo mismo, no resulta posible derivar el contenido total del derecho positivo, de modo deductivo, a partir de los principios del derecho natural. Sin embargo, Kant asume que el criterio último de legitimidad que debe satisfacer todo ordenamiento jurídico positivo viene dado, en definitiva, por el principio que establece que el derecho natural no puede ser afectado, como tal, por leyes estatutarias. Más aún: el principio que declara ilegítima la lesión por parte de otros de aquello que debe contar como "mío" ha de quedar preservado, en su vigencia, también en el plano correspondiente a las relaciones que mantienen los ciudadanos, individual o colectivamente considerados, con el propio poder estatal, al menos, en el sentido que se refiere a la igualdad de todos los ciudadanos, como miembros pasivos de la comunidad política (cf. *Rechtslehre* § 9 p. 256; § 47 p. 315). Para la concepción kantiana del derecho natural, véase la discusión abajo Estudio 4, donde también se aborda aspectos vinculados con la función crítico-regulativa que desempeña el derecho natural, en la evaluación de la legitimidad de los ordenamientos de derecho positivo.

[3] Cf. Wieland (1998) p. 1 s.

ámbito de la moralidad. Por su parte, ésta es concebida, en su conjunto, como un "sistema de obligaciones" o "deberes" (*System der Pflichten*) (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Rechtslehre" B, p. 241). Dentro de tal sistema, la línea divisoria entre derecho y ética es trazada por recurso a la distinción entre dos tipos de deberes: los "deberes de derecho" o "deberes jurídicos" (*Rechtspflichten*) y los "deberes de virtud" o "deberes éticos" (*Tugendpflichten*) (cf. p. 240). La presentación esquemática de esta distinción combina dos criterios diferentes, a saber: por un lado, el carácter del deber, como tal; por otro, la persona a la que hace referencia la obligación, desde el punto de vista de su contenido, más precisamente, en el sentido de la oposición entre "deberes frente a sí mismo" y "deberes frente a otros". Los intérpretes discrepan acerca de cómo debe construirse correctamente la posición de Kant. Y Kant mismo parece vacilar, al menos, en alguna medida, a la hora de aplicar los mencionados criterios, como lo muestra el hecho de que la sinopsis que ofrece en la "Introducción" a la "Metafísica de las costumbres" difiere parcialmente de la división empleada en el resto de la obra, especialmente, en la "Doctrina de la virtud".[4]

Pero, más allá de las dificultades de detalle, el problema principal que plantea la división kantiana de los deberes no concierne a la aplicación de los criterios mencionados, sino, más bien, a la cuestión del significado que debe atribuirse propiamente a la distinción que Kant tiene en vista. En primera instancia, podría parecer que la distinción entre "deberes jurídicos" y "deberes éticos" pretendería ser básicamente una distinción de contenido entre deberes específicos pertenecientes a dos listas diferentes. Esta primera impresión puede ser reforzada, además, por el hecho de que, de acuerdo con la división presentada por Kant, los deberes jurídicos son simplemente "deberes perfectos" o "estrechos" (*vollkommene / enge Pflichten*), mientras que los deberes éticos pueden ser ya "deberes perfectos" o "estrechos", ya "deberes imperfectos" o "amplios" (*unvollkommene / weite Pflichten*). La diferencia entre "deberes perfectos" o "estrechos" y "deberes imperfectos" o "amplios" se explica por referencia al hecho

---

[4] La diferencia principal concierne al caso de los deberes perfectos respecto de uno mismo: en la "Introducción" a la "Metafísica de las costumbres" son tratados como deberes jurídicos, mientras que en la posterior exposición son tratados como deberes de virtud y, por lo mismo, como pertenecientes a la ética. Véase Ludwig (1990) p. XXII; Friedrich (2004) p. 43.

de que sólo los segundos dejan, desde el punto de vista de su seguimiento, un cierto "espacio de juego" (*Spielraum, latitudo*) para el arbitrio libre, y ello en la medida en que se trata de normas que van dirigidas no directamente a las acciones, sino a sus correspondientes máximas, más precisamente, a aquellas máximas que hacen referencia a fines que, al mismo tiempo, constituyen deberes (cf. *Tugendlehre*, "Einleitung zur Tugendlehre" VII, p. 390).[5] Tales máximas prescriben objetivos generales, pero no pueden determinar por sí mismas el modo y la medida en que cada acción particular debe contribuir en concreto al logro de tales objetivos. Pero, como el propio Kant señala de modo expreso, el carácter "amplio" o "imperfecto" de la obligatoriedad nada tiene que ver aquí con lo que sería una autorización de excepciones (*Erlaubnis zu Ausnahmen*), sino que se vincula exclusivamente con la posibilidad de que una determinada máxima del deber resulte limitada por otra, desde el punto de vista del modo (*wie*) y la medida (*wieviel*) de su cumplimiento, en una situación concreta de acción. Así, por ejemplo, en un contexto particular de acción, la máxima general del amor al prójimo puede quedar limitada, en el modo y la medida de su cumplimiento, por la máxima más específica del amor a los propios padres. Pero este tipo de limitación, lejos de estrechar el campo para la práctica de la virtud, en rigor, lo amplía (cf. p. 390). En efecto, es justamente el espacio de juego que abre tal tipo de limitación recíproca de las máximas referidas a fines el que hace posible una mayor perfección de la acción virtuosa, en la medida en que el agente, sin estar estrechamente obligado, se esfuerce por aproximar la observancia de la correspondiente máxima, en la mayor medida posible, a lo que exigiría una obligación estrecha, al modo de los deberes jurídicos y de los deberes perfectos, en general (cf. p. 390). Por su parte, los "deberes perfectos" o "estrechos" no dejan ningún espacio de juego, en lo que concierne al modo y grado de su cumplimiento, por cuanto conciernen a las acciones mismas, y no a máximas vinculadas con fines (cf. p. 390). Esto debe entenderse en el sentido preciso de que se trata de deberes que exigen incondicionadamente un determinado modo de comportarse, sobre la base de una identificación precisa de la acción correspondiente. Ello explica la

---

[5] Para la distinción entre deberes perfectos e imperfectos, tal como fue gradualmente elaborada por Kant, puede verse la útil presentación de conjunto en Gregor (1963) cap. VII.

circunstancia de que se trate en estos casos, sobre todo, de mandatos de carácter negativo, que prohiben, de modo incondicionado, la realización de determinados tipos de acciones. De aquí parecería seguirse, entonces, que los deberes jurídicos serían un tipo especial de "deberes perfectos", más precisamente, "deberes perfectos respecto de otras personas", que resultarían, como tales, diferentes de los "deberes perfectos" pertenecientes a la ética, que no serían sino los "deberes perfectos respecto de uno mismo". Un paso ulterior en esta misma línea de interpretación consiste en asumir que, al igual que los deberes perfectos que Kant reconoce en la esfera de la ética, los deberes jurídicos deberían ser tomados como meramente "negativos" y, por lo tanto, como "mínimos", en lo concerniente a su contenido.

Este cuadro de conjunto resulta seductor, en razón de su simplicidad, pero no puede ser correcto. En efecto, parece bastante claro que el propio Kant rechaza la idea de que la distinción entre deberes jurídicos y éticos pueda ser construida como una distinción que concierne exclusiva o primariamente al contenido de diferentes obligaciones. Por un lado, Kant argumenta que todos los deberes, precisamente por ser deberes, pertenecen, al menos, en algún respecto, a la ética, y sostiene, por otro lado, que la diferencia principal entre la legislación (*Gesetzgebung*) ética y la jurídica no puede ser explicada en términos de contenido, sino, más bien, en términos del contraste entre el carácter "interior" o "exterior" de la obligación (cf. *Rechstlehre*, "Einleitung in die Metaphysik der Sitten" IV, p. 219 s.). En lo que sigue, discutiré el significado y el alcance de esta posición, con especial atención a las presuposiciones y las consecuencias vinculadas con el carácter esencialmente exterior de la legislación jurídica. Mi intención final es proveer una reconstrucción de conjunto que permita comprender mejor el verdadero alcance de lo que denominaré el "modelo motivacional", por medio del cual Kant intenta dar cuenta de la distinción entre ética y derecho, dentro de la esfera más amplia de la moralidad.

2. Libertad interior y libertad exterior, legislación moral y legislación jurídica

En la "Introducción" a la "Doctrina de la virtud" Kant explica que la distinción entre doctrina de la virtud y doctrina del derecho está basada en

la distinción entre "deberes de la libertad interior" y "deberes de la libertad exterior" (cf. *Tugendlehre*, "Einleitung zur Tugendlehre" XV, p. 406 f.). Como señala Friedrich, la libertad exterior consiste en la independencia en el obrar respecto del arbitrio de otra persona, mientras que la libertad interior consiste en la independencia de la determinación de la voluntad respecto de los motores sensibles.[6] Pero esto es tan sólo una primera caracterización, que, tomada sin mayores precisiones, podría inducir fácilmente a equívoco. En efecto, en el caso de la libertad exterior, no se trata simplemente de que el arbitrio de un determinado sujeto, en lo que tiene de arbitrio, no quede sujeto al arbitrio de una persona diferente, sino que además, y fundamentalmente, se trata de que dicho arbitrio pueda adquirir *expresión y realización en la exterioridad*, a través de las decisiones y las acciones de dicho sujeto. En tal sentido, la distinción de ambos conceptos de libertad puede formularse de modo más preciso, como lo hace el propio Kant, en términos de una distinción entre "la libertad en el uso interior" (*Freiheit im inneren Gebrauch*) y la "libertad en el uso exterior" (*Freiheit im äußeren Gebrauch*) del arbitrio (*Willkür*) (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Metaphysik der Sitten" II, p. 214). Este modo de establecer el contraste permite ver, al mismo tiempo, que tampoco se trata, en rigor, de dos conceptos diferentes o desconectados de "libertad", tomada esta última noción en su sentido más general, que remite a la capacidad de autodeterminación propia del agente racional. La diferencia se refiere, más bien, al ámbito de expresión y realización que adquiere en cada caso la libertad misma, a través de los efectos que traen consigo los correspondientes actos de (auto)determinación. Tales efectos pueden ser meramente "interiores", cuando conciernen tan sólo a la determinación del querer del agente por medio de las leyes de la razón, o también "exteriores", cuando dicho querer se traduce en las correspondientes acciones.

Por otro lado, resulta importante advertir que la alternativa entre ambos tipos o formas de libertad no puede ser excluyente, pues el uso exterior de la libertad presupone el uso interior, aunque no viceversa. Kant explica este punto por medio de una comparación con el papel que, de acuerdo con el tratamiento llevado a cabo en la "Estética trascendental" de *KrV*, juegan tiempo y espacio, como formas puras de la intuición. Como forma del sentido externo, el espacio posee validez para todos los fe-

[6] Cf. Friedrich (2004) p. 27.

nómenos externos, pero, a la vez, también sólo para ellos. El tiempo, en cambio, como forma del sentido interno, posee validez para todos los fenómenos, en general, y no sólo para los internos, pues, en su calidad de representaciones (*Vorstellungen*), también los fenómenos externos se nos aparecen necesariamente a través del sentido interno y, con ello, bajo la forma de la temporalidad.[7] Algo análogo, aunque en modo alguno idéntico, ocurre también en el ámbito práctico, en la medida en que las leyes de la libertad, como leyes de la razón práctica, deben cumplir siempre, al mismo tiempo, la función de *fundamentos internos de determinación* (*innere Bestimmungsgründe*) del arbitrio libre (*freie Willkür*), en general (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Metaphysik der Sitten" II, p. 214). No parece necesario enfatizar que la comparación de Kant no puede apuntar a sugerir que las acciones *libres* –vale decir, aquellas que cuentan como genuinas acciones y resultan imputables, en la medida en que presuponen la libertad interior– respondan siempre a la motivación propia del deber fundado en la ley moral, ni siquiera que ocurran siempre, cuando menos, en mera conformidad con lo que exige dicho deber. Por el contrario, las acciones perfectamente pueden ser opuestas, sin más, al deber. Pero incluso en ese caso, si han de poder contar como genuinas acciones, deberán poder verse, desde el punto de vista de su motivación interior, como vinculadas con el ejercicio del arbitrio, en su calidad de libre. Hay que tener en cuenta que Kant se refiere aquí a lo que *debe* ocurrir con las leyes de la razón práctica, en su función como fundamentos internos de determinación del arbitrio, y no a lo que efectivamente ocurre con ellas, ya que el arbitrio puede ser determinado también por otros motores diferentes, de carácter sensible. Por lo demás, la comparación establecida sólo puede valer, en rigor, desde la perspectiva interna propia del agente individual mismo, ya que es desde esa perspectiva como los deberes jurídicos aparecen *también* como deberes morales y, por tanto, como fundamentos de la determinación del arbitrio. En cambio, desde la perspectiva exterior propia de la legislación jurídica, justamente se prescinde de la referencia a la motivación interior de las acciones. Por lo mismo, exteriormente consideradas, las leyes jurídicas, precisamente, en cuanto meras leyes jurídicas, no pueden pretender valer, al mismo tiempo, como leyes de la libertad interior. La

[7] Para el espacio como forma de los fenómenos externos y el tiempo como forma de todos los fenómenos, en general, véase *KrV* A 34 / B 50-51.

analogía con el modelo de constitución elaborado en el marco de la filosofía teórica tiene, por lo tanto, una validez tan sólo parcial.[8] Como quie-

[8] Lo apuntado no resulta sorprendente, si se tiene en cuenta que la comparación se establece aquí entre facultades, a los ojos de Kant, tan distintas e incluso polarmente opuestas entre sí, como son, por un lado, la sensibilidad, representada aquí por sus formas puras, y, por otro, la razón, representada aquí por las leyes de la razón práctica. Como quiera que sea, y más allá de las sustanciales diferencias existentes entre el ámbito propio del uso teórico y el propio del uso práctico de la razón, incluso el último aspecto mencionado, concerniente a la restricción de pretensión de validez de la legislación jurídica al ámbito de la mera exterioridad, encuentra algún tipo de analogía con lo que ocurre en el caso del modelo de constitución que Kant elabora en su filosofía teórica. Dicha analogía podría buscarse, sugiero, en el contraste que Kant establece entre lo que se suele llamar el "orden de la aprehensión" y el "orden de la experiencia". A través de la síntesis categorial, más concretamente, por medio de la aplicación de categorías de la relación –cuya función constitutiva es clave en el modelo explicativo de Kant (para algunas razones en favor de esta interpretación, véase Vigo [2004] esp p. 782 ss.)–, el sujeto de la experiencia logra a pasar del orden de la mera aprehensión al orden de la experiencia, que, en cuanto objetivamente (intersubjetivamente) válido, es válido también para él mismo. Pero no menos cierto resulta que dicho tránsito hacia la esfera propia de la vigencia del orden de la experiencia, con el consiguiente reconocimiento de su validez objetiva, deja intacto, como tal, el orden de la aprehensión, considerado en su carácter fenoménico puramente interno. En efecto, para usar el ejemplo de Kant en la "Segunda analogía de la experiencia" (cf. *KrV* A 190-191 / B 235-236), aunque a través de la aplicación de la correspondiente categoría (*vgr.* acción recíproca; cf. A 211-218 / B 256-265) el sujeto puede considerar como objetivamente simultáneas las partes de una casa, que se le ofrecen de modo sucesivo en el plano de la mera aprehensión, no por ello resulta menos cierto que, al considerarlas como objetivamente simultáneas, tampoco deja de aprehenderlas de modo sucesivo. Esto equivale a decir que el orden objetivamente (intersubjetivamente) válido de la experiencia, tal como determina el carácter mismo de la experiencia *externa*, que es la única configurable con arreglo a las categorías de relación, no puede extender su propia pretensión de validez, sin más, al ámbito interior de autoexperiencia que se le abre al sujeto a través del sentido interno. Más aún: en el caso del modelo de constitución elaborado por Kant en el marco de la filosofía teórica, ni siquiera puede haber algo así como un "deber" de aprehender las cosas en otro orden que aquel en las que de hecho se las aprehende, ya que el orden de la aprehensión, aunque voluntariamente variable dentro de determinado rango de posibilidades, no queda sujeto, en la articulación de su contenido, al mero arbitrio del sujeto de la experiencia. En el ámbito del acceso teórico-constatativo al mundo, tal como lo tematiza la teoría kantiana de la experiencia, el único "deber" del que se podría hablar en conexión con el contraste entre el orden meramente subjetivo de la aprehensión y el orden de la experiencia, dotado de pretensión de validez objetiva, es, en el mejor de los casos, el de no afirmar sino aquello que resulte ser o, al menos, pueda pretender ser objetivamente (intersubjetivamente) válido, en la medida en que "afirmar" (*behaupten*) algo consiste, justamente, en darlo por objetivamente (intersubjetivamente) válido, es decir, por verdadero (cf. *KrV* A 820-822 / B 848-850). Por el contrario, en el ámbito de la moralidad, Kant señala expresamente que existe un deber de obrar conforme a derecho. Pero el genuino querer obrar de conformidad con la obligación exterior sólo puede respon-

ra que sea, en lo que concierne al uso del arbitrio como tal, no hace aquí diferencia alguna el hecho de que tal uso, justamente en la medida en que atentara contra lo que exige el deber, sólo podría verse como libre, en un sentido meramente privativo o deficitario. A juicio de Kant, tanto las acciones meramente conformes al deber como también aquellas contrarias al deber deben considerarse ellas mismas como fundadas, en último término, en la libertad interior del arbitrio, a la cual expresan y realizan exteriormente. Y lo decisivo es, en definitiva, que el arbitrio, precisamente, en cuanto libre, está sujeto en todos los casos a las leyes de la razón en su uso práctico, en el sentido preciso de que dichas leyes extienden su pretensión normativa a todo uso del arbitrio, sin excepción.[9]

---

der a un acto de autodeterminación del propio sujeto, y nunca podría ser forzado, sin más, desde el exterior mismo. Ello explica que, para Kant, el deber de obrar conforme a derecho tenga él mismo carácter moral, y no jurídico (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Rechtslehre" C, p. 231: "Das Rechthandeln mir zu Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich tut"). A la luz de esta asimetría se comprende mejor por qué Kant presenta las dos partes nucleares de su programa crítico como destinadas a cumplir una función diametralmente opuesta: mientras que en el ámbito de la filosofía teórica la crítica apunta a poner límites a las pretensiones de la razón de obtener conocimiento por sí misma más allá del ámbito de la experiencia posible, que es la experiencia sensible, en el caso de la filosofía práctica se trata, inversamente, de desactivar las indebidas pretensiones de la sensibilidad de limitar a su propia esfera el uso práctico de la razón, el cual, por su propia naturaleza, ha trascendido siempre ya el espacio abierto al mero conocimiento, en dirección de lo suprasensible, tal como lo pone de relieve el propio concepto de libertad (cf. *KpV* p. 4 ss.; véase también p. 50 ss.). En el caso del uso práctico de la razón, la crítica apunta, pues, a poner límites no a la razón misma, sino, más bien, a su condicionamiento empírico, vale decir, a las ilegítimas pretensiones de poder autocrático (*Alleinherrschaft*) de la razón empíricamente condicionada (cf. p. 16).

[9] El punto se comprende mejor cuando se advierte que lo que está aquí en juego es la libertad del *arbitrio* (*Willkür*), y no la de la voluntad (*Wille*). La libertad del arbitrio no puede ser propiamente caracterizada, explica Kant, por referencia a la capacidad de elegir (*Vermögen der Wahl*) obrar en favor o en contra de la ley (*für oder wider das Gesetz*), en el sentido que posee la clásica noción de la *libertas indifferentiae*. La razón es que la libertad sólo se hace presente en nosotros (*in uns*) al modo de una propiedad negativa, esto es, a través del hecho de que no estamos constreñidos a obrar sobre la base de fundamentos de determinación de la voluntad de carácter puramente sensible. En cambio, la experiencia, nada infrecuente, del obrar sobre la base de meros fundamentos empíricos de determinación del querer e, incluso, en contra de la ley moral, no documenta de modo directo nuestra capacidad de ser libres, precisamente, porque ésta consiste en poder obrar según lo que prescribe la razón. Por lo mismo, señala Kant, sólo la libertad, considerada en su vinculación esencial con la legislación interior que emana de la razón, puede verse como una genuina capacidad (*Vermögen*), mientras que la posibilidad de apartarse de tal legislación ha de verse, más bien, como una incapacidad (*Unvermögen*), aunque ello, claro está, en

Pues bien, sin perder de vista las precisiones realizadas, se puede e incluso se debe hablar de la existencia, dentro de la concepción kantiana, de una prioridad de la libertad interior respecto de la libertad exterior, en cuanto es aquella la que provee el fundamento de ésta, y no viceversa. Y el propio derecho tampoco podría desconocer tal prioridad, pues ello supondría perder de vista, al mismo tiempo, su ámbito objetivo específico, que no es otro que el de la libertad exteriormente expresada y realizada.[10] En efecto, en caso de no contar, siquiera a modo de simple presupuesto, con el hecho de la libertad interior, el derecho tampoco tendría ya punto de apoyo alguno para una consideración de las acciones como modos concretos de expresión y realización exterior de dicha libertad. Pero, desde luego, ello tampoco impide que, desde el punto de vista de su pretensión normativa más general, el derecho pueda hacer abstracción de toda motivación subjetiva concreta de las acciones, para restringirse al ámbito de su mera conformidad exterior con la ley. Al hacer esto, se da simplemente por supuesto que las acciones particulares de los agentes respon-

---

el sentido privativo, y no meramente negativo, del término (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Metaphysik der Sitten" III, p. 226 s.). Para la distinción kantiana entre voluntad (*Wille*) y arbitrio (*Willkür*), véase Allison (1990) cap. 7. Como señala Allison p. 129 s., la distinción es formulada de modo expreso, por primera vez, en *MdS* (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Metaphysik der Sitten" II, esp. p. 213 s.; III, p. 226), aunque puede decirse que está presente operativamente ya en *KpV* y *Religion* (cf. p. ej. *KpV* p. 33: *Autonomie des Willens* / *Heteronomie der Willkür*, p. 74, etc.; *Religion* p. 27 *et passim*: [*freie*] *Willkür*). La distinción alude a dos diferentes funciones de lo de lo que en *MdS* Kant denomina la "facultad de desear según conceptos" (*Begehrungsvermögen nach Begriffen*) (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Metaphysik der Sitten" II, p. 213). La noción de arbitrio se refiere a la función ejecutiva de dicha facultad de desear, como fuente de la elección y la decisión, mientras que la noción de voluntad, en su sentido estrecho, se refiere a su función legislativa. Sin embargo, no infrecuentemente Kant emplea la noción de voluntad también en un sentido amplio, que reúne ambas funciones. En su función legisladora, la voluntad se identifica, de hecho, con la propia razón práctica y provee, como tal, la ley. Por ello, Kant sostiene que la voluntad misma no puede ser caracterizada propiamente en términos de la alternativa "libre" / "no libre", pues tal alternativa supondría la presencia de una vinculación extrínseca con el principio mismo de la legalidad, la cual debería tomar entonces la forma de la constricción (*Nötigung*).

[10] En tal sentido, en el marco del tratamiento de las relaciones entre moral y política en el escrito sobre la paz perpetua, Kant señala expresamente que, en caso de no haber libertad ni ley moral basada en ella, todo lo que acontece sería mero mecanismo natural, de modo tal que la política, como arte de gobernar a los seres humanos, la entera sabiduría práctica (*die ganze praktische Weisheit*) y el concepto de derecho serían meros pensamientos, carentes de contenido real (*ein sachleerer Gedanke*) (cf. *EF* p. 372).

derán siempre, desde el punto de vista interno, a algún tipo motivación subjetiva, pues si han de poder contar, al menos, *prima facie*, como acciones genuinas e imputables, tendrán que poder ser consideradas, en alguna medida, como libres, vale decir, como originadas, de uno u otro modo, en el uso libre del arbitrio. Para comprender adecuadamente la posición kantiana, es preciso, pues, tener en cuenta los dos aspectos subrayados, a saber: por un lado, el primado de la libertad interior y, por otro, el hecho de que dicho primado no impide una consideración de las acciones restringida al plano de su conformidad meramente exterior con la ley. En tal sentido, Kant señala expresamente que el primado de la libertad interior no obliga a considerar la libertad del arbitrio siempre y únicamente desde la perspectiva que apunta al papel que deben cumplir las leyes de la razón práctica, como fundamentos internos de determinación del arbitrio libre (cf. p. 214).

Con esta peculiar manera de considerar la distinción de dos "usos" de la libertad se conecta, de modo inmediato, la conocida distinción kantiana de dos tipos diferentes de legislación (*Gesetzgebung*), dentro del ámbito propio de la libertad. A diferencia de las "leyes de la naturaleza" (*Naturgesetze*), las "leyes de la libertad" (*Gesetze der Freiheit*) son siempre de carácter moral (*moralisch*), en el sentido más amplio del término.[11] Pero cuando se dirigen a las meras acciones exteriores (*bloße äußere Handlungen*) y apuntan a su (mera) conformidad con la ley (*ihre Gesetzmäßigkeit*), se trata de "leyes jurídicas" (*juridisch*), mientras que si *además* (*auch*) exigen operar ellas mismas como fundamentos de determinación (*Bestimmungsgründe*) de las acciones, entonces, a través de la correspondiente (pretensión de) determinación del querer, las leyes adquieren el carácter de "leyes morales" (*moralisch*), en el sentido más estrecho del término. La concordancia (*Übereinstimmung*) de la acción con el primer tipo de leyes de la libertad es lo que Kant denomina la (mera) *legalidad* (*Legalität*) de la acción, mientras que la concordancia con las leyes del segundo tipo constituye la *moralidad* (*Moralität*) de las acciones (cf. p. 214).[12] La perspectiva de consideración de las

[11] Para la distinción entre "ley de la naturaleza" (*Naturgesetz*) y "ley de la libertad" (*Freiheitsgesetz*), en conexión también con la distinción entre leyes "del ser" y "del deber ser", véase también, entre otros textos, *Grundlegung* p. 412, 427; *KpV* p. 69 ss.

[12] Resulta de interés advertir que el habitual contraste kantiano entre (mera) legalidad y moralidad está formulado aquí de un modo especialmente adaptado a las necesidades de la doctrina del derecho, en la medida en que la formulación parte de la existencia de

acciones que es propia y específica del derecho es, pues, la que corresponde a su (mera) legalidad.

3. El ámbito de referencia del derecho y el principio de coexistencia de libertades

Sobre la base del contraste entre ambos tipos de legislación, se puede reconstruir ahora con algo más de precisión el modo en el que Kant concibe el ámbito de referencia propio de la legislación jurídica. En este respecto, lo primero que hay que establecer es el verdadero alcance de la diferencia en el modo de consideración de la acción, tomada como objeto de una u otra legislación: mientras que la legislación moral no puede dejar de lado la consideración de la máxima bajo la cual la acción es querida y realizada, la legislación jurídica, aunque no puede perder simplemente de vista el origen de la acción en el ejercicio libre del arbitrio, se limita, sin embargo, a considerar la acción en su aspecto meramente exterior, vale decir, atendiendo tan sólo a su propia realidad, como un hecho que acontece en el mundo fenoménico, y a sus efectos dentro de dicho mundo. Moralmente considerado, es decir, considerado en atención al tipo peculiar de obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) que le corresponde, el concepto de derecho, explica Kant, concierne exclusivamente (*nur*) a la relación

---

dos tipos diferentes de legislación, la jurídica y la moral. En el tratamiento propiamente ético, en cambio, el contraste es formulado, más bien, en términos de dos diferentes tipos de conformidad de la acción, una meramente exterior y una también interior, vale decir, genuinamente motivacional, respecto de una única legislación, a saber: la ley moral, que procede de la razón práctica (cf. *KpV* p. 71 s.). Desde el punto de vista estrictamente ético, el contraste se conecta, pues, con la distinción, moralmente relevante, entre las acciones meramente conformes al deber (*pflichtgemäß*) y las acciones por deber (*aus Pflicht*) (cf. *KpV* p. 81; véase también *Grundlegung* p. 397 ss., donde se discute la diferencia de ambos tipos de acciones, aunque todavía sin referencia expresa al contraste entre (mera) legalidad y moralidad). En cambio, en el caso de la doctrina del derecho, el contraste entre la falta de mérito moral y el genuino mérito moral no ocupa el centro de la atención, sino que lo que interesa es, más bien, el contraste entre dos tipos diferentes de exigencias: las morales, que se refieren a la conformidad interior de la acción con la ley, que debe operar al mismo tiempo como principio interno de determinación del arbitrio, y las jurídicas, que se refieren exclusivamente a la conformidad exterior de la acción con la ley. Y ello, bien entendido, no con respecto a uno y el mismo tipo de legislación, sino con respecto a dos tipos de legislación diferentes, en la medida en que las correspondientes pretensiones normativas no poseen el mismo alcance.

exterior y, más precisamente, práctica (*das äußere und zwar praktische Verhältnis*) que una persona mantiene respecto de otra, en la medida en que las acciones de ambas, consideradas como "hechos" (*Fakta*), pueden tener influencia (*Einfluß*) unas sobre otras, de modo inmediato o mediato (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in Rechtslehre" B, p. 230). La sutil formulación kantiana "exterior y, más precisamente, práctica" contiene en sí la tensión constitutiva de la consideración específicamente jurídica de las acciones, la cual debe centrarse en el aspecto meramente exterior de éstas, pero sin perder por ello de vista su carácter de acciones, que, como tales, deben responder siempre a una determinada motivación interior, puesto que para una consideración completamente exteriorizada ya no habría propiamente, como se dijo, acción alguna que pueda ser identificada como tal.

Para comprender el alcance que Kant asigna a la diferencia de perspectiva que separa a la legislación jurídica y la legislación moral, conviene tener en cuenta que la no consideración de la máxima, desde el punto de vista de su enjuiciamiento con arreglo a la legislación jurídica, implica dejar de lado toda referencia a los diferentes posibles fines u objetivos que el agente tiene en vista a la hora de escoger y realizar la correspondiente acción, considerada como un medio destinado a la consecución de tales fines. En cambio, cuando se trata del enjuiciamiento de la acción con arreglo a la legislación moral, el fin u objetivo (*Zweck*) de la acción no es simplemente dejado de lado, sino que, a través de la correspondiente máxima, se lo considera en atención a su aceptabilidad moral, vale decir, en atención a su "aptitud respecto de la ley universal" (*Tauglichkeit zum allgemeinen Gesetze*), como lo formula Kant (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Metaphysik der Sitten" II, p. 213 s.). Y si esto vale, en general, para el enjuiciamiento moral de cualquier acción, en el caso concreto de las acciones que caen en el dominio de los "deberes de virtud", la referencia al fin adquiere, si cabe, una centralidad todavía más nítida, en la medida en que, en el caso de dichos deberes, se trata justamente de fines que es moralmente obligatorio tener (cf. *Tugendlehre*, "Einleitung zur Tugendlehre" IX, p. 394 s.).

Ahora bien, cuando junto con la correspondiente máxima se deja de lado la referencia al fin de la acción, lo que aparece en el primer plano de la consideración es el entramado causal que constituye la realidad efectiva de la acción en el mundo fenoménico. Tal entramado causal, que com-

prende la acción misma, sus circunstancias de realización y sus consecuencias, es lo que la legislación jurídica toma como objeto primario de su intención normativa. Dos aspectos estructurales básicos del ámbito así demarcado revisten una especial importancia, a la hora de dar cuenta del modo en que Kant comprende la naturaleza y la función de la legislación jurídica, como tal, a saber: por un lado, 1) su carácter esencialmente comunitario y, por otro, 2) su peculiar articulación intrínseca, al modo de un sistema dinámico.

Respecto de 1), hay que recalcar que Kant piensa las nociones de libertad, moralidad y derecho, desde un comienzo, como esencialmente referidas a una dimensión irreductiblemente comunitaria. Ya en el ámbito propiamente moral, en el sentido estrecho que remite exclusivamente a la ética, Kant enfatiza la estricta universalidad propia del principio de la moralidad. El Imperativo Categórico, que manda de modo completamente incondicionado, posee la forma de una ley universal, en el sentido preciso que corresponde no a una "ley del ser", es decir, a una ley de lo que efectivamente acontece, sino, más bien, a una "ley del deber ser", esto es, a una ley de lo que debe acontecer, aun cuando nunca aconteciera efectivamente (cf. *Grundlegung* p. 427). En la naturaleza, explica Kant, todas las cosas operan según leyes, pero las leyes del deber ser, a diferencia de las leyes del ser, sólo pueden dirigirse a seres racionales, dotados de la capacidad de obrar según la representación (*Vorstellung*) de las leyes, esto es, a seres dotados de voluntad (razón práctica) (cf. *Grundlegung* p. 412). Los únicos destinatarios de tales leyes son, pues, los agentes racionales, vale decir, las personas. Por lo mismo, la universalidad propia del Imperativo Categórico no concierne tan sólo al carácter irrestricto que deben poseer los mandatos morales, desde el punto de vista de su contenido, sino que involucra también, y con igual originalidad, una referencia directa al universo entero de los destinatarios de su intención normativa, vale decir, *a todas y cada una de las personas*. El hecho de que, a la hora de considerar la ley universal que da lugar a diversos los mandatos morales, Kant apele, una y otra vez, a la formulación por medio de la segunda persona singular del modo imperativo documenta, de modo especialmente nítido, su intención de recalcar justamente este aspecto constitutivo de la universalidad propia del principio de la moralidad. Para Kant, la moralidad aparece, pues, desde un comienzo, como referida esencialmente al ámbito constituido por una comunidad universal de personas, que son los

destinatarios directos de las exigencias de la moralidad, y ello en un sentido doble y complementario: por una parte, las personas son los seres de quienes se exige el cumplimiento de las normas de la moralidad, y, por otra, son también aquellos seres a cuya protección y promoción apuntan esas mismas normas. Ello es así, justamente en la medida en que, por ser portadoras y destinatarias de la ley moral, las personas son seres que poseen valor absoluto o "dignidad" (*Würde*), y no meramente valor relativo o "precio" (*Preis*) (cf. *Grundlegung* p. 434 s.), de modo que, en su misma calidad de personas, son también objeto de respeto (*Achtung*) (cf. p. 401 nota; 428). Las personas, explica Kant, son los únicos seres que, en virtud de su propia naturaleza racional y libre, constituyen "fines en sí mismos" (*Zweck(e) an sich selbst*) (cf. p. 428 ss.; véase también *KpV* p. 87, 131 s.). Por lo mismo, Kant concibe la (posible) comunidad universal de personas, en tanto vinculadas unas con otras en una unidad sistemática a través de leyes morales, por medio de la representación ideal de un (posible) "Reino de los fines" (*Reich der Zwecke*) (cf. *Grundlegung* p. 433 s.).[13] Desde el punto de vista de su contenido más preciso, esta representación ideal adquiere, por cierto, una diferente articulación en el caso de la legislación propiamente moral, que es objeto de la ética, y en el de la legislación jurídica. Pero, como representación ideal, cubre, en rigor, los ámbitos correspondientes a ambas legislaciones, en la medida en que extiende su pretensión normativa y regulativa, por principio, a todo posible uso de la libertad, vale decir, tanto al uso interior como al exterior.

Respecto de 2), hay que señalar, ante todo, que la libertad constitutiva de las personas, sin ser ella misma un dato fenoménico, sólo puede adquirir realización y expresión a través de acciones que poseen su propia realidad y su propia concreción, como hechos dentro del mundo de los fenómenos. La teoría de la causalidad por libertad desarrollada por Kant en *KpV* enfatiza dos aspectos complementarios en la consideración de las acciones: por una parte, el hecho de que las acciones de los agentes humanos pueden y deben considerarse como efectos de una causa libre, y no meramente como eventos dentro de la serie cerrada de las causas y

---

[13] En conexión con la idea de un "Reino de los fines", Reath (2006) cap. 6 enfatiza la presencia de una dimensión irreductiblemente social en la noción kantiana de autonomía, que la diferencia nítidamente de las habituales concepciones individualistas. Por el contrario, Reath sostiene acertadamente que la capacidad de interactuar con otros agentes es parte esencial del sentido pleno que Kant da a dicha noción (cf. p. 175).

los efectos de carácter fenoménico; por otro, el hecho, igualmente importante, de que, en y a través de la acción, la causa libre adquiere expresión y realización exterior en el mundo fenoménico, vale decir, en la naturaleza.[14] Por lo mismo, las acciones también pueden ser consideradas

---

[14] Como es sabido, ya en la resolución de la "Tercera antinomia" de *KrV* Kant muestra, sobre la base de la distinción crítica entre el plano fenoménico y el plano nouménico de consideración, la posibilidad de pensar sin contradicción una causa libre, asumiendo, al mismo tiempo, que todos los fenómenos están vinculados de modo necesario con otros fenómenos, según la ley de la causa y el efecto, dentro de una serie de condiciones en la cual no puede haber nada incausado (cf. A 532-558 / B 560-586). En *KpV* Kant va más allá y sostiene que aquello que en el campo propio del uso teórico-especulativo de la razón sólo puede comprenderse a título de una mera posibilidad, vale decir, sólo a título problemático, queda, en cambio, puesto asertóricamente, aunque sin correspondiente ampliación del conocimiento, allí donde se trata del uso práctico de la razón: desde el punto de vista estrictamente práctico, la realidad de la causa libre queda documentada, como tal, a través de lo que Kant denomina el *factum* (*Faktum*) de la razón, el cual involucra la conciencia inmediata por parte del agente de su sujeción a las exigencias de la ley moral (cf. *KpV* p. 5 ss., 31). Y, en el importantísimo apartado dedicado a la así llamada "Típica de la facultad del juicio pura práctica", Kant pone de relieve el modo específico en que, a través de las funciones de la facultad del juicio en su uso práctico (*praktische Urteilskraft*), la naturaleza puede proveer el *tipo* (*Typus*) de la moralidad, aun sin intervención de una intuición pura y, por tanto, sin la intervención de "esquemas", que hicieran posible la mediación entre el elemento de origen intelectual y el elemento de origen empírico. La peculiar perspectiva sobre la naturaleza que se abre de este modo adquiere expresión a través de la noción kantiana de una "naturaleza inteligible" (*intelligible Natur*), para la cual la naturaleza del mundo sensible (*Natur der Sinnenwelt*) provee el correspondiente tipo, y ello justamente en la medida en que la propia naturaleza sensible presenta realizado en concreto el mismo género de legalidad que, según su forma, también la ley moral prescribe al agente capaz de obrar libremente. La noción de "naturaleza inteligible" no remite, pues, a una suerte de mundo fantasmal, situado al margen del que se ofrece a través de los sentidos, sino que se refiere a ese mismo y único mundo de la experiencia sensible compartida, pero visto ahora desde la perspectiva propia del uso práctico de la razón, vale decir: no sólo como escenario para la posible realización y expresión de nuestras intenciones y propósitos, sino también, al mismo tiempo, como representante tipológico de la legalidad que la propia razón en su uso práctico exige, como forma de un querer que pueda valer como moralmente legítimo. De modo correspondiente, ya en *Grundlegung*, donde la doctrina presentada en la "Típica de la facultad del juicio pura práctica" de *KpV* no está todavía presente, Kant enfatiza el hecho de que un "Reino de los fines" sólo resulta posible, como tal, según una analogía (*Analogie*) con un "Reino de la naturaleza" (*Reich der Natur*) (cf. p. 438). En el tratamiento de *Grundlegung* y *KpV*, como es obvio, el aspecto vinculado con la realización y expresión de la libertad es enfocado, preponderantemente, desde el punto de vista correspondiente a la ética normativa, que apunta a establecer las condiciones de legitimidad moral de las acciones. Pero, como los ejemplos y las explicaciones de Kant muestran suficientemente, también en el caso del obrar moralmente incorrecto se debe considerar la misma duplicidad de aspectos, a saber: por un lado, el

en su aspecto fenoménico exterior, particularmente, en atención al modo en que ellas mismas producen determinados efectos sobre los objetos exteriores, incluidas también las demás personas, consideradas en su realidad fenoménica de seres corpóreos.

Al realizarse y expresarse exteriormente, a través de acciones que recaen sobre los objetos del mundo fenoménico, la libertad de cada individuo ingresa, por así decir, en un ámbito de materialidad dentro del cual se abre, por primera vez, la posibilidad de un conflicto entre diferentes libertades, es decir, entre las libertades de diferentes individuos, a través de sus respectivos efectos. Ciertamente, en su realización y expresión exterior, la libertad queda ella misma entregada a un entramado de causas que conducen a la acción que la expresa, a través de sus consecuencias, por senderos que, muy a menudo, escapan al control voluntario del propio agente, y que pueden desembocar, como frecuentemente lo hacen, en resultados inesperados y no tenidos en vista por éste, que eventualmente pueden entrar en conflicto con los propósitos de otros agentes o perjudicar a éstos de diversos modos. A ello se añade, por otra parte, el hecho, mucho más elemental aún, de que todo acto de realización y expresión

---

correspondiente a la causalidad por libertad, como tal; por otro, el correspondiente a su expresión y realización en concreto, en el plano fenoménico. Dicho en la terminología introducida posteriormente en *Rechtslehre*, esto quiere decir, en definitiva, que la misma duplicidad de aspectos se pone de manifiesto, al menos, en el peculiar modo que corresponde a un fenómeno esencialmente privativo, también en el caso de un arbitrio libre que se decidiera y optara en contra de lo que exigen las leyes de la moralidad. Ya Kaulbach (1978) caps. III-IV enfatizó acertadamente que en la concepción kantiana el acceso práctico a través del obrar trae consigo un peculiar esbozo proyectivo, que abre una perspectiva diferente sobre el mundo mismo, cuya especificidad hace que no puede ser reducida, sin más, a ninguna otra, en particular, tampoco a la propia del acceso puramente teórico-constatativo (cf. esp. p. 151 ss.; 193 ss.). Kaulbach enfatiza, además, que por medio de la concepción del agente como causa libre Kant se representa la unidad originaria de pensamiento (*Denken*) y realización efectiva (*Verwirklichung*), de pensamiento y ser (*Sein*), y ello de un modo tal, que logra ponerse a resguardo del frecuente reproche de dualismo dirigido contra su insistencia en la necesidad de separar nítidamente el aspecto inteligible y el aspecto sensible en el hombre (cf. p. 300 ss.). Esto le permite a Kaulbach subrayar también las importantes correspondencias que vinculan la concepción kantiana del obrar práctico, desde el punto de vista de su papel en la configuración (comunitaria) del mundo compartido de la praxis, con las concepciones de Aristóteles y Hegel (cf. p. 323 ss.). La conexión puesta de relieve por Kaulbach suele ser, en cambio, simplemente ignorada por autores atados a interpretaciones de corte formalista o contractualista, que desfiguran fuertemente el pensamiento ético, jurídico y político de Kant (véase p. ej. Pendlebury [2005]).

de la libertad de un agente, incluso allí donde no produce efectivamente consecuencias no avistadas por el propio agente, puede constituirse al mismo tiempo, a través de sus efectos inmediatos, en un impedimento objetivo de la realización y expresión de la libertad de otro agente. En la medida en que se realiza y expresa exteriormente en una materialidad que le es, como tal, ajena, la libertad ingresa necesariamente en el entramado causal de la naturaleza sensible, del cual las personas, consideradas en su realidad fenoménica, también forman parte necesariamente. Lo que se muestra en dicho entramado, para el acceso propio del uso meramente teórico de la razón, no es sino una coexistencia de objetos, con sus respectivos estados (sustancia-accidentes), en un sistema dinámico configurado con arreglo a leyes naturales, lo cual, en su sentido más básico y general, no quiere decir otra cosa que configurado con arreglo a los principios dinámicos de la causalidad y la comunidad (acción recíproca), cuyo papel constitutivo de la experiencia Kant tematiza en la "Analítica de los principios" de *KrV*, más precisamente, en la "Segunda" y la "Tercera analogía de la experiencia" (cf. A 189-211 / B 232-256 y A 211-218 / B 256-265, respectivamente). Cuando la causalidad por libertad ingresa en dicho sistema dinámino a través de las acciones de los agentes, no se tiene, en principio, desde el punto de vista meramente exterior, más que un nuevo conjunto de efectos, dentro del mismo sistema dinámico. Pero, desde el punto de vista correspondiente a la propia causalidad por libertad, estos mismos efectos expresan, de uno u otro modo, los propósitos de los agentes que los producen, y pueden incidir también, al menos, de modo indirecto, sobre los propósitos de otros agentes, al modo de impedimentos exteriores para la realización y expresión de su arbitrio.[15]

Ahora bien, si en una situación de coexistencia de libertades según meras leyes naturales la realización y expresión exterior de la libertad posee un carácter no sólo potencial sino, con frecuencia, también efectivamente autosupresivo, resulta evidente entonces que dicho estado de cosas no puede satisfacer las exigencias que plantea la representación de un orden jurídico. Se trata, por el contrario, de lo que en la tradición del pensamiento jurídico y político de la Modernidad, seguida en este punto por Kant, se conoce bajo el nombre de "estado de naturaleza" (*Naturzu-*

---

[15] A este respecto, véase la explicación y los ejemplos de Kant en la introducción la lección sobre derecho natural de 1784 (cf. *Naturrecht Feyerabend* p. 1319 ss.).

stand, *status naturalis*), por oposición precisamente al "estado de derecho" (*rechtlicher Zustand*) o al "estado civil" (*bürgerlicher Zustand*, *status civilis*).[16] En tal "estado de naturaleza", la libertad queda reducida ella misma al estatuto de una mera "libertad natural" (*natürliche Freiheit*) o, lo que es lo mismo, de una "libertad sin ley" (*gesetzlose Freiheit*) (cf. *Rechtslehre* § 53 p. 343; véase también § 42 p. 307; § 50 p. 316). La existencia de estados de mera "libertad natural" muestra, precisamente, que las solas leyes naturales no bastan para garantizar el tipo de articulación y coordinación de libertades que exige la representación misma del orden jurídico.[17] Desde el

---

[16] Para la oposición entre "estado de naturaleza" (*Naturzustand*), por un lado, y "estado de derecho" (*rechtlicher Zustand*) y "estado civil" (*bürgerlicher Zustand*), por el otro, en el contexto de *Rechtslehre*, véase esp. p. 306, 343 ss., 349 s. Como han mostrado S. Byrd y J. Hruschka, Kant sigue en este punto a Achenwall, aunque corrige su posición en una serie de aspectos sistemáticamente fundamentales, y opera, en rigor, con un esquema basado en la distinción no de dos, sino de tres estados diferentes, a saber: 1) un estado natural originario, 2) un estado natural adventicio o contingente, y 3) un estado, igualmente adventicio o contingente, pero de carácter propiamente civil o jurídico. El contraste habitual entre el estado de naturaleza y el estado civil corresponde aquí, básicamente, a la alternativa entre 2) y 3), donde 2) alude a un estado en el cual se tiene ya, al menos a título de suposición, hechos jurídicamente relevantes (p. ej., una agresión de un sujeto A a uno B, el casamiento de A con B, etc.), pero sin que exista todavía un genuino ordenamiento jurídico, en el sentido propio de 3). Por su parte, 1) alude, en la concepción de Kant, a un estado originario que comprende el conjunto de condiciones apriorísticas en virtud de las cuales un hecho jurídicamente relevante puede adquirir tal relevancia jurídica, vale decir, ante todo, el derecho originario a la libertad, pero también la idea de una voluntad originariamente unificada, a la que Kant apela para dar cuenta del origen de la propiedad (cf. *Rechstlehre* p. 263), etc. Para una detallada discusión de este aspecto, bajo expresa consideración de la recepción, a la vez, positiva y crítica de la concepción de Achenwall por parte de Kant, véase Byrd – Hruschka (2005) p. 485-490 y (2006) p. 141-144; para la importancia de Achenwall en la doctrina del derecho de Kant, véase Byrd – Hruschka (2010) p. 15 ss.

[17] Esto permite entender por qué Kant piensa que las leyes de la naturaleza sólo están en condiciones de proveer el *tipo* de las leyes de la moralidad, cuando son consideradas en atención a su mera forma, con los correspondientes caracteres de necesidad y universalidad, y no, en cambio, cuando se las considera desde el punto de vista de su contenido material específico, sea en lo que éste tiene de empírico o bien de *a priori*. Por caso, la conexión necesaria entre la causa y el efecto, tal como ella se verifica en la naturaleza, explica, desde el punto de vista exterior correspondiente a su realización en el plano fenoménico, tanto las acciones moral y jurídicamente lícitas, como también aquellas otras que son contrarias a los principios de la moralidad y el derecho, con sus correspondientes efectos. La insistencia de Kant en que la aplicación en concreto de la ley moral a los objetos de los sentidos excluye la mediación de esquemas, a pesar de que se basa ella misma en el empleo del entendimiento (*Verstand*) (cf. *KpV* p 68 s.), apunta a subrayar que el tipo

punto de vista práctico-moral y, más específicamente, jurídico, la pregunta clave es, por tanto, la de cómo se pasa de esta mera coexistencia de objetos y personas según leyes naturales, en la cual la realización y expresión de la libertad de unos puede e incluso suele traer consigo el impedimento del ejercicio de la libertad de otros, a un orden de coexistencia dentro del cual la realización y expresión de la libertad no posea este carácter potencial o efectivamente autosupresivo. Y la respuesta que Kant da a dicha pregunta, como se sabe, hace referencia al papel mediador que debe cumplir necesariamente la forma de la universalidad, propia de toda genuina legalidad, allí donde se trata de hacer posible una genuina coexistencia de libertades. Más concretamente, tal como lo formula Kant, el principio universal del derecho establece que es lícita (*recht*) cualquier acción, si ella misma o bien su máxima hace posible la coexistencia de la libertad del arbitrio de una persona cualquiera con la libertad de los demás, y ello según una ley universal (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Rechtslehre" C, p. 230).[18]

---

de pretensión de validez que la ley moral trae consigo no puede fundarse en la materia concreta a la que dicha ley debe aplicarse en cada caso y, por lo mismo, no puede apoyarse en ninguna ley de la naturaleza. Ello no impide, sin embargo, sino que, más bien, posibilita que, en su aplicación en concreto, la propia ley moral sea representada tipológicamente como una "ley de la naturaleza" (*Naturgesetz*), aunque más no sea según su forma (cf. p. 69). En la introducción a la lección de 1784 Kant explica, además, que la voluntad del ser humano no admite ser restringida por la naturaleza, pues ello implicaría la supresión del estatuto de fin en sí mismo propio del ser racional y libre (cf. *Naturrecht Feyerabend* p. 1319). Para hacer posible la coexistencia de libertades, la libertad debe ser restringida, pero ello jamás puede acontecer por medio de leyes naturales (*durch Naturgesetze*), ya que tal cosa implicaría justamente la supresión de la libertad: la restricción de la libertad en la que se funda el derecho tiene, pues, necesariamente, el carácter de una auto-restricción por parte del ser racional y libre (cf. p. 1321).

[18] Además de producir una leve incongruencia en el orden sintáctico, la formulación alternativa "ella misma o bien su máxima" ("*die oder nach deren Maxime*…", literalmente: "la cual o bien según cuya máxima…"), podría resultar sorprendente, a primera vista, también desde el punto de vista del contenido, en la medida en que reintroduce una referencia expresa a las máximas, siendo que el derecho no puede extender a ellas su pretensión normativa. Sin embargo, lo que está en juego en el pasaje no puede ser, en modo alguno, una revocación de la tesis que limita la pretensión normativa del derecho a la esfera de la exterioridad. Más bien, la referencia a las máximas puede servir aquí, simplemente, al objetivo de hacer lugar a aquellos casos en los cuales una acción que resulta en sí misma legítima, considerada desde el punto de vista tipológico, acarrea, en su ejecución en concreto, consecuencias no intencionadas, que ocasionan determinados impedimentos al ejercicio exterior del arbitrio de otras personas, por ejemplo, determinados daños o

En la medida en que posee un alcance puramente jurídico, y no moral, en el sentido estrecho del término, el principio universal del derecho no puede pretender regular de modo directo las máximas de los agentes, como se ha dicho ya, sino sólo en la medida en que ellas adquieren realización y expresión exterior a través de las correspondientes acciones, y ello, por lo mismo, sin que se pueda exigir jurídicamente que el propio principio universal del derecho se transforme, a su vez, en una nueva máxima de dichos agentes. En efecto, todo lo que puede exigirse jurídicamente es, por así, decir el respeto exterior, en las acciones y las obras, a la libertad de los otros, aun cuando ésta pueda sernos interiormente indiferente (cf. p. 231). Según la caracterización que proporciona Kant, el concepto de derecho (*Recht*) remite, por tanto, al conjunto (*Inbegriff*) de las condiciones bajo las cuales resulta posible la unificación del arbitrio (*Willkür*) de diferentes sujetos, según una ley universal de la libertad (*nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit*) (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Rechtslehre" B p. 230). Como el propio Kant señala expresamente, en su carácter vinculante u obligatorio (*Verbindlichkeit*), el derecho concierne, pues, tan sólo a las relaciones prácticas meramente exteriores que una persona

---

perjuicios. Bajo tales condiciones, aun cuando el agente debiera responder judicialmente por tales daños o perjuicios, no se pondría, en modo alguno, en cuestión la legitimidad de su acción, considerada desde el punto de vista tipológico. Ahora bien, este modo de considerar la acción es el que, por hipótesis, debería corresponder también al contenido de la máxima del agente, en la medida en que daría cuenta de la descripción bajo la cual el agente mismo habría optado por dicha acción, si es cierto que las consecuencias negativas conectadas exteriormente con ella han de poder valer como consecuencias no intencionadas por el propio agente. En el breve tratamiento de la imputación (*Zurechnung*, *imputatio*) contenido en la "Introducción" a la "Metafísica de las costumbres", Kant considera expresamente el caso de la "transgresión no intencionada" (*unvorsätzliche Übertretung*) del deber, que, sin embargo, puede ser imputada (*zugerechnet*): se trata de la mera "culpa" (*Verschuldung, culpa*), por oposición al verdadero "delito" (*Verbrechen, dolus*), el cual constituye una transgresión intencionada (*vorsätzliche Übertretung*), vale decir, consciente de su propio carácter de trasgresión (cf. "Einleitung in die Metaphysik der Sitten" III, p. 224). En su concepción de la imputación, Kant posee los elementos necesarios para hacer el debido lugar a casos como éstos y otros comparables, en los cuales se trata fundamentalmente de la imputación de las consecuencias de las acciones. Para una sucinta presentación de la doctrina kantiana de la imputación, véase Byrd – Hruschka (2010) p. 290-297; una presentación mucho más amplia de la teoría kantiana de la imputación, que considera los desarrollos contenidos en las lecciones y estudia, además, la posterior recepción de la concepción kantiana en el pensamiento moderno y contemporáneo, se encuentra en Sánchez Ostiz (2008).

mantiene respecto de otras, en la medida en que las acciones de dichas personas, consideradas en su carácter de "hechos" (*Fakta*), pueden tener, de modo mediato o inmediato, influencia las unas sobre las otras (cf. p. 230). De modo correspondiente, "la ley universal del derecho" (*das allgemeine Rechtsgesetz*), que constituye lo que puede llamarse la formulación específicamente jurídica del Imperativo Categórico, adquiere la forma de una exigencia que apunta a asegurar la posibilidad de una mera *coexistencia de libertades*, en el sentido preciso de su coexistencia *exterior*. La formulación ofrecida por Kant reza: "Obra exteriormente de modo tal, que el libre uso (*der freie Gebrauch*) de tu arbitrio pueda existir conjuntamente (*zusammen bestehen*) con la libertad de cualquier otro, según una ley universal" (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Rechtslehre" C, p. 231). Y, como ocurre en general, cuando la naturaleza opera como tipo de las categorías de la libertad, también en el caso de la ley universal de todo derecho, el sistema dinámico según leyes naturales constituido por los objetos del mundo fenoménico (*i. e.* la naturaleza sensible) provee no sólo el escenario en el cual ha de realizarse, sino, a la vez, al menos, según su forma, también el patrón tipológico a partir del cual debe orientarse la representación ideal, pero no por ello menos dotada de fuerza vinculante, de un orden de coexistencia de libertades, según una ley universal de la libertad misma: al igual que el orden natural que provee su tipo, este orden jurídico ha de constituir, pues, también él un "sistema dinámico", según la analogía con los sistemas de fuerzas de acción y reacción en equilibrio (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Rechtslehre" E, p. 232 s.), aunque configurado en este caso, claro está, con arreglo a leyes de la libertad.[19]

De acuerdo con las exigencias que plantea el peculiar programa de fundamentación del orden jurídico que tiene aquí en vista, Kant recurre a las categorías de relación (vgr. sustancia, causalidad y comunidad), entendidas como categorías de la libertad, en el sentido preciso de la doctrina de *KpV* (cf. p. 65 ss.), para dar cuenta de las estructuras básicas que constituyen el orden de coexistencia de libertades, exigido por la ley funda-

---

[19] El carácter esencialmente dinámico del modelo que Kant tiene en vista para dar cuenta de la posibilidad y la estructura de un orden jurídico es puesto de relieve también por Willaschek (2002) p. 82 ss., quien compara los pasajes relevantes de *Rechtslehre* con el modo en que Kant interpreta el modelo dinámico correspondiente a la "Tercera Ley" de Newton en su tratamiento de los principios metafísicos de la ciencia natural (cf. *MAN* p. 544-541, esp. p. 548 s.).

mental del derecho. Un ejemplo particularmente claro de tal tipo de recurso se encuentra en los desarrollos destinados a exponer y deducir el principio básico y elemental de todo derecho privado, el de la así llamada "posesión inteligible" (*intelligibler Besitz*, *possesio noumenon*), por oposición a la mera "posesión física" (*physischer Besitz*, *possesio phaenomenon*) (cf. *Rechtslehre* §§ 4-7). Como no podía ser de otra manera, son precisamente las categorías de relación las que proveen aquí el repertorio conceptual por medio del cual resulta representable un sistema dinámico de coexistencia de libertades, capaz de dar expresión al tipo de ordenamiento que viene exigido por una ley universal de la libertad. En este contexto, la noción de "posesión inteligible" remite al fundamento apriorístico de toda posible propiedad efectiva (*Eigentum*, *dominium*), la cual debe estar apoyada, además, en los correspondientes títulos de derecho, que, a su vez, presuponen ya determinados actos jurídicos (o jurídicamente relevantes). En tal sentido, en el marco de la deducción de "lo mío y tuyo exterior" (*das äußere Mein und Dein*), la cual conduce a la idea de la "posesión meramente jurídica de un objeto exterior", Kant explica que la posibilidad de toda posesión inteligible se funda en un "postulado jurídico" (*rechtliches Postulat*) de la razón práctica, en virtud del cual: 1) resulta posible para cualquier sujeto (*lex permissiva*) llegar a tener como suyo cualquier posible objeto exterior de su arbitrio (cf. § 6 p. 246 s.), y, por lo mismo, 2) constituye una obligación jurídica (*Rechtspflicht*) comportarse frente a los otros de modo tal, que los objetos exteriores (*das Äußere*) utilizables (*das Brauchbare*) puedan llegar a ser también la propiedad (*das Seine*) de alguno de ellos (p. 252), lo cual implica, inversamente, 3) el carácter contrario a derecho (*rechtswidrig*) de toda máxima que suponga considerar a un objeto (*Gegenstand*) como si fuera en sí mismo (*an sich*) y objetivamente (*objektiv*) "cosa de nadie" (*herrenlos*, *res nulius*) (cf. p. 246). La aplicación de este principio, basado en el concepto *a priori* de posesión inteligible, a los objetos de la experiencia pone de manifiesto, a juicio de Kant, que la mera representación empírica de la posesión de un objeto (*Inhabung*, *detentio*) no basta para explicar el carácter de la genuina posesión jurídica, ya que, inversamente, la propia posesión jurídica de un objeto, que implica que el objeto está jurídicamente "en mi poder" (*in meiner Gewalt*, *in potestate mea*), es compatible con condiciones que, transitoria o permanentemente, hacen imposible su posesión física, tales como, por ejemplo, la separación en el espacio (vgr. un objeto situado en un lugar alejado) y en el tiempo (vgr. el

caso de la toma de posesión sobre algo, basada en una promesa hecha por su anterior dueño) o bien las dimensiones del objeto (vgr. un territorio) (cf. § 7 p. 252 ss.).[20]

4. Coacción, derecho y ética

Tal como la considera Kant, la ley universal del derecho impone al sujeto una cierta obligatoriedad (*Verbindlichkeit*), pero no podría esperar ni mucho menos exigir que, meramente en virtud de tal obligatoriedad, el propio sujeto (*ich... selbst*) deba limitar él mismo su libertad a las condiciones que la misma ley establece, como sería el caso si se tratara de una ley moral, en el sentido estrecho del término. Por ello, Kant explica que en el caso de la ley universal del derecho se trata, en rigor, de un "postulado" (*Postulat*) de la razón, según el cual ésta se reconoce a sí misma como sujeta, en su propia idea (*in ihrer Idee*), a tales condiciones limitativas y, con ello, como sujeta también a la posibilidad de ser limitada *por vía de hecho* (*tätlich*) y *por parte de otros* (*von anderen*) (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Rechtslehre" C, p. 231).[21] Ahora bien, la referencia a una posible limita-

---

[20] Para la exposición y la deducción de lo "mío y tuyo exterior", véase en comentario en Fulda (1999); véase también Westphal (2002). El preciso alcance de la así llamada "ley permisiva de la razón práctica" en el contexto específico de la doctrina del derecho ha sido discutido recientemente por Hruschka (2004), quien, a través del examen de las conexiones históricas y sistemáticas más relevantes, ha puesto de manifiesto el error de las interpretaciones más difundidas, que, basándose en el empleo de la misma noción que Kant lleva a cabo en *EF* p. 347 nota, construyen la ley permisiva de *Rechtslehre* como un principio destinado a hacer posible determinadas excepciones relativas a normas prohibitivas dadas de antemano. Hruschka muestra, por el contrario, que en el contexto de la doctrina del derecho la noción debe entenderse en el sentido preciso de una ley que confiere determinadas facultades, y que queda así referida a aquellas acciones meramente permitidas, vale decir, ni prohibidas ni obligatorias, que dan cuenta del origen de instituciones jurídicas fundamentales, tales como la propiedad, la familia, las obligaciones contractuales, etc. Véase también Byrd – Hruschka (2010) p. 94-106.

[21] Para comprender adecuadamente el alcance de la posición fijada por Kant en el texto, la noción de postulado debe ser tomada en el sentido preciso que el propio Kant le asigna en el marco de la concepción desarrollada en *KpV*: en su sentido específicamente práctico –que no debe homologarse, sin más, al sentido matemático (cf. p. 11 nota)–, los postulados no constituyen contenidos doctrinarios de carácter teórico (*theoretische Dogmata*), sino tan sólo *presuposiciones* (*Voraussetzungen*) necesarias desde el punto de vista práctico (*in notwendig praktischer Rücksicht*), las cuales, sin aparejar ampliación del conocimiento es-

ción por vía de hecho y originada en los otros, que posee, como tal, carácter exterior, adquiere aquí fundamental importancia, porque concierne, de modo inmediato, a la justificación última de la "potestad de coacción" (*Befügnis zu zwingen*) que pertenece de modo esencial a todo derecho (p. 231).

El argumento de Kant para mostrar la conexión entre derecho y coacción puede ser reconstruido en los siguientes términos. Desde el punto de vista estrictamente jurídico, una acción es legítima (*recht*), si en virtud de ella o bien de su máxima la libertad del arbitrio de una persona dada puede coexistir con la libertad de cualquier otra, según una ley universal. Esto implica que cuando la acción (*Handlung*) o el estado (*Zustand*) de una persona puede efectivamente coexistir con la libertad de los demás según una ley universal, resulta, por lo mismo, ilegítimo (*Unrecht*) cualquier impedimento (*Hindernis*) u oposición (*Widerstand*) exterior a tal acción o es-

---

peculativo, conceden *realidad objetiva* (*objektive Realität*), a través de su referencia al ámbito práctico, a las ideas de la razón especulativa, y ello de modo tal, que capacitan a ésta para valerse de conceptos que, de otro modo, ni siquiera podría pretender afirmar (cf. p. 132). Se trata, más concretamente, de presuposiciones referidas a la posibilidad de determinados objetos, necesarias, como tales, para hacer posible, desde el punto de vista subjetivo, el seguimiento de las leyes objetivas que proceden de la propia razón práctica. Los postulados de la razón práctica, precisamente, en su calidad de postulados, no pueden ser objetos de prueba, pero tampoco necesitan ser probados, tal como Kant lo aclara expresamente en el caso concreto de la "ley universal de todo derecho" (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Rechtslehre" C, p. 231). En el caso de los principios de la moralidad, Kant distingue expresamente entre la ley de la razón práctica y los correspondientes postulados: éstos proceden o derivan del principio (*Grundsatz*) de la moralidad, el cual, por su parte, ya no posee él mismo el carácter de un postulado, sino el de una ley (*Gesetz*) (cf. *KpV* p. 132). En el caso de los principios del derecho, en cambio, Kant adscribe a la propia ley que provee el principio universal de todo derecho el carácter de un mero postulado de la razón práctica. Como parece sugerir la propia explicación de Kant en el texto, la diferencia debería explicarse, en último término, por referencia al hecho elemental de que las exigencias jurídicas no pueden pretender extender su pretensión normativa más allá de la mera conformidad de las acciones con la ley, y no involucran referencia alguna a la motivación subjetiva de las acciones. En tal sentido, puede decirse que "la ley universal de todo derecho" no cumple, en definitiva, otra función que la de una suposición necesaria para hacer posible, sin mediar determinación alguna de la voluntad, la representación del peculiar "objeto" (*vgr.* la coexistencia de libertades) que la propia razón práctica exige, en su uso estrictamente jurídico. Tal ley cumple, pues, de hecho, la función de un postulado, pues sólo la exigencia de autolimitación expresada en ella hace posible, en definitiva, un uso libre del arbitrio que no posea un carácter potencial o efectivamente autosupresivo. Para el empleo de la noción de postulado y el recurso al modelo del método matemático en *Rechtslehre*, véase las buenas observaciones en Byrd – Hruschka (2010) p. 10 ss.

tado: al afectar (o pretender afectar) negativamente la acción o el estado del sujeto, tal impedimento u oposición ya no satisface la condición básica de hacer posible la coexistencia de libertades, según una ley universal (cf. p. 230 s.). Por tanto, el impedimento exterior de una acción legítima resulta él mismo, al menos, en primera instancia, ilegítimo. Pero de aquí se sigue, a su vez, explica Kant, la legitimidad del impedimento de sentido inverso, vale decir, del correspondiente acto de "coacción" (*Zwang*), cuyo objetivo no es otro, precisamente, que el de impedir dicho ilegítimo impedimento de la libertad (*Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit*) (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Rechtslehre" D p. 231). Así considerada, la conexión entre derecho y coacción es analítica, pues, como indica el propio Kant, el enlace de ambas nociones tiene lugar según el Principio de No Contradicción (*nach dem Satze des Widerspruches*) (cf. p. 231).[22]

Con este aspecto se conecta estrechamente, como es fácil de advertir, el modo en el que Kant da cuenta de la justificación y la función de la institución jurídica del "castigo" o la "pena" (*Strafe*).[23] Al igual que en el ca-

---

[22] El énfasis de Kant en el carácter analítico de la conexión entre derecho y coacción, junto con las declaraciones oscilantes de Kant acerca de que todos o bien algunos de los principios básicos del derecho serían de carácter analítico, por oposición a los principios de la doctrina de la virtud, que son de carácter sintético (cf. *Tugendlehre*, "Einleitung zur Tugendlehre" X, p. 396 ss.; véase también *Vorarbeiten MdS* p. 246, "Loses Blatt" E 22; *MdS Vigilantius* § 36 p. 542 s.), provee uno de los argumentos principales esgrimidos por quienes sostienen la inexistencia de una derivación del derecho a partir del principio de la moralidad en Kant. La diferencia, como se verá, concierne al diferente tipo de coacción que asegura, en uno y otro caso, la vigencia de la correspondiente legislación. Sin embargo, como ha argumentado convincentemente Guyer (2002), ni el carácter analítico de los principios jurídicos hace superflua su deducción a partir de los correspondientes principios de la moralidad, pues ésta debe proveer la debida justificación de su contenido específico (cf. p. 27 ss.), ni tampoco resulta adecuado afirmar, sin otras precisiones, que Kant concibe *todos* los principios del derecho como "analíticos", pues ello no es cierto en el caso de los derechos adquiridos, que son sintéticos (p. ej. los derechos de propiedad), a lo cual se añade el hecho de que, allí donde se aplica, la noción de analiticidad está empleada en este caso para indicar simplemente que todos los principios apriorísticos del derecho se siguen de modo inmediato del principio de la libertad, concebida como único derecho innato (cf. p. 41 ss.).

[23] La concepción kantiana del castigo presenta una serie de dificultades de interpretación y ha sido objeto de un amplio debate, que se ha reavivado en tiempos recientes. Buenas reconstrucciones de conjunto se encuentran en Byrd (1989) y en Hill (1997), (1999) y (2002) (con respecto a la orientación interpretativa de ambos autores, véase abajo nota 28). Véase también la sucinta discusión en Mulholland (1990) p. 186 ss.

caso del propio derecho, Kant piensa que la justificación última de todo castigo debe ser necesariamente de carácter moral. Desde el punto de vista más general, que corresponde a la propia moralidad, Kant explica que el cumplimiento de las exigencias de la ley moral hace al agente digno o merecedor de recompensa, más precisamente, digno o merecedor de felicidad, mientras que la transgresión (*Übertretung*) de la ley moral da origen al merecimiento de castigo (*Strafwürdigkeit*), y ello, como es natural, bajo exclusión de la participación en la felicidad, en la misma medida en que se es merecedor de castigo. A ello se agrega, como segundo elemento de moralidad esencial a todo genuino castigo, la exigencia de que éste, para poder contar como tal, sea él mismo justo: la justicia (*Gerechtigkeit*) constituye, pues, el elemento esencial (*das Wesentliche*) de la noción de castigo (cf. *KpV* p. 37). Ahora bien, si el castigo, precisamente en cuanto justo, ha de excluir la participación en la felicidad de quien lo recibe, se sigue entonces que el propio castigo deberá consistir en un cierto "mal", en el sentido físico, vale decir, no-moral, del término (*ein physisches Übel*). Sin embargo, en el mundo fenoménico el merecido "mal físico (no-moral)" no aparece necesariamente conectado con el correspondiente "mal moral" (*das Moralisch-Böse*), al modo de su consecuencia natural (*als natürliche Folge*), es decir, como una consecuencia que viniera dada por medio de leyes naturales. Por lo tanto, tal conexión necesaria entre la causa y su consecuencia, vale decir aquí: entre el "mal moral" que supone el delito y el "mal físico (no-moral)" al que, en calidad de castigo, tal delito hace merecedor, deberá ser establecida según los principios de una legislación moral (*nach Prinzipien einer sittlichen Gesetzgebung*) (cf. p. 37 s.).[24] Y, dado que el fundamento de la conexión entre lo que ha de contar como causa y lo que ha de contar como su correspondiente efecto necesario ya no se encuentra en este caso en leyes naturales, sino en leyes morales, resulta evidente que la conexión causal está tomada aquí en un sentido peculiar, que remite, en último término, al empleo de la categoría de causalidad como una categoría de la libertad.

En el ámbito propiamente ético, esta concepción esencialmente moral de la justificación del castigo queda complementada, además, a través

---

[24] Para un desarrollo más amplio de la misma línea de argumentación, véase *MdS Vigilantius* §§ 43-44 p. 551 ss.

de la "Doctrina de los postulados de la razón pura práctica", más específicamente, a través del postulado de la existencia de Dios: supuesta la inmortalidad del alma, también en calidad de postulado, Dios aparece como el garante último de la conexión necesaria entre mérito moral (virtud) y felicidad, que la razón práctica exige *a priori*, pues se trata, en definitiva, de una elemental exigencia de justicia, que la naturaleza misma, sin embargo, no puede garantizar (cf. *KpV* p. 124 ss.). Ahora bien, como el propio Kant enfatiza en las observaciones complementarias contenidas en la "Doctrina del método", tampoco la referencia a Dios, en su función de juez sabio y justo, que premia y castiga según el mérito o demérito moral, altera el hecho fundamental de que una genuina disposición moral, cuyo carácter es esencialmente interior, no puede ser jamás producida, de modo puramente mecánico, por ningún medio de coacción exterior: el obrar de acuerdo con la ley moral por mero deseo de alcanzar la felicidad o bien por mero temor al castigo divino sólo bastaría para asegurar, en el mejor de los casos, la legalidad de la acción, pero haría imposible, al mismo tiempo, su genuina moralidad (cf. p. 151 ss.).[25] En tal sentido, puede decirse que, dado su carácter de sanción puramente exterior, el castigo contiene, a juicio de Kant, incluso en el ámbito específicamente ético, un elemento de naturaleza irreductiblemente jurídica, en la medida en que su función específica de castigo no puede ser compatibilizada con las exigencias que, desde el punto de vista subjetivo, plantea la motivación genuinamente moral. Aunque en su origen y su justificación remite a los principios de la moralidad, el castigo está llamado, pues, a entrar en fun-

---

[25] Véase también las observaciones adicionales incluidas en el marco del tratamiento del postulado de la existencia de Dios, donde Kant identifica su propia concepción con la doctrina moral nuclear contenida en la religión cristiana: mientras que las escuelas griegas (epicúreos, estoicos) nunca lograron resolver adecuadamente el problema que plantea la relación entre la motivación moral y la felicidad, la doctrina cristiana logra dar cuenta de la naturaleza esencialmente sintética, aunque válida *a priori*, del enlace de ambas, en la medida en que, por un lado, preserva la santidad del principio de la moralidad, que consiste exclusivamente en la virtud como disposición interior, y, por otro, adscribe a Dios la función de garante de la conexión entre mérito y dicha, a través de la representación de un "Reino de Dios" y de la doctrina de la vida eterna, conectada con la posibilidad de la salvación del alma (cf. *KpV* p. 126 ss.). Para la naturaleza esencialmente sintética, pero válida *a priori*, del enlace entre virtud y felicidad, como elementos constitutivos del "bien supremo" (*höchstes Gut*), véase *KpV* p. 110 ss.; véase también p. 63 ss.

ciones recién allí donde esos mismos principios no han podido desempeñar efectivamente, en el foro interior de la propia conciencia individual del agente, el papel motivacional que están destinados a cumplir, en virtud de su propio carácter, un papel que el propio castigo, por otra parte, nunca podría simplemente sustituir.[26]

---

[26] En la misma línea, Kant rechaza que el "autocastigo" pueda ser considerado como un fenómeno genuinamente moral: la genuina actitud moral frente a la propia falta consiste en el arrepentimiento (*bereuen*), y no en el intento de expiarla (*büßen*) por propia iniciativa, a través de castigos autoimpuestos. Todo castigo, si ha de poder contar realmente como tal, sólo podrá ser impuesto por alguien diferente de quien lo recibe (cf. *Tugendlehre* § 53 p. 485; véase también *MdS Vigilantius* § 48 p. 554 s.). En rigor, no hay una situación imaginable, ni en las condiciones propias de la vida terrena ni tampoco más allá de ellas, en la cual pudiera tener lugar algo así como un castigo de carácter pura y exclusivamente privado e interior, que excluyera, como tal, de todo residuo de carácter jurídico, vale decir, todo elemento de exterioridad trascendente a la propia conciencia individual. En rigor, nadie puede querer el castigo como tal, al menos, considerado como aquel mismo individuo que ha querido la acción por la cual merece, precisamente, el castigo: quien afirma querer ser castigado expresa, en rigor, su disposición voluntaria a someterse a las correspondientes leyes universales, y lo hace desde la perspectiva de la persona moral que hay en él (*homo noumenon*), en su calidad de juez sobre él mismo, como sujeto empírico (*homo phaenomenon*). Este desdoblamiento del propio "yo" en acusador y acusado constituye, para Kant, un requerimiento estructural de la operación de la "conciencia moral[G]" (*Gewissen*), pero, como el propio Kant, señala con toda claridad, la sentencia final de la propia "conciencia moral[G]", con la consiguiente condena o absolución, ya no es impartida por el "yo", sino que reclama la intervención de alguien diferente, que como juez de las almas, aparece investido del poder propio de un "regente del mundo" (*Weltherrscher*) (cf. *Tugendlehre* § 13 p. 438 s.; para una discusión más amplia, véase arriba Estudio 1 p. 114 ss.). Por lo mismo, en el foro exterior tampoco puede ser el pueblo (*das Volk*), como sujeto empírico colectivo, el que imponga penas, por caso, la pena de muerte, sino sólo el tribunal (*das Gericht*), que representa la justicia en su dimensión pública (*öffentliche Gerechtigkeit*), la cual representa un componente esencial de todo genuino contrato social, en la medida en que éste no puede contener la promesa de autocastigarse y de disponer así sobre la propia vida (cf. *Rechtslehre* § 52, "Allgemeine Anmerkung" E, p. 335). Más aún: si el pueblo, como sujeto empírico colectivo fuera a desaparecer, por decisión propia (p. ej. los habitantes de una isla que deciden separarse y dispersarse por el mundo) o bien por otras causas, habría una obligación previa de ajusticiar hasta el último asesino detenido en prisión, antes de tal desaparición, a fin de que se hiciera debida justicia y cada quien recibiera lo que merece (cf. p. 333). Por lo demás, allí donde un "castigo autoimpuesto" respondiera al deseo de sustituir el arrepentimiento por el intento autosuficiente de obtener la debida expiación de las propias faltas por propia iniciativa, se trataría, en rigor, de un acto que surgiría él mismo de una disposición interior contraria a la genuina moralidad. En tal sentido, la aceptación del castigo por parte del que lo recibe, en la conciencia de merecerlo, nada tiene que ver con la actitud de quien pretende determinar por sí mismo si y de qué modo él mismo ha de ser castigado. Por otro lado, la primera actitud, la de la recta aceptación del castigo, sólo resulta realmente posible, como Kant señala de modo expreso, allí

Algo análogo ocurre, por su parte, en el ámbito propiamente jurídico. En la "Doctrina del derecho" la cuestión de la justificación y la función del castigo forma parte de la discusión relativa a los fundamentos del derecho penal (*Strafrecht*), que Kant considera brevemente en el marco de su tratamiento del derecho público (*öffentliches Recht*) (cf. *Rechtslehre* § 52, "Allgemeine Anmerkung" E, p. 331 ss.). También aquí insiste Kant en el carácter esencialmente moral de la justificación del "castigo judicial" (*richterliche Strafe*, *poena forensis*), el cual debe ser distinguido nítidamente del así llamado "castigo natural" (*poena naturalis*) que el crimen mismo eventualmente pueda traer aparejado, en calidad de consecuencia natural, a quien lo comete (p. ej. pesares, remordimientos, males físicos, etc.). También en el caso del castigo judicial Kant recalca la exigencia de justicia que debe satisfacer todo castigo. La consecuencia inmediata es que éste nunca puede ser empleado como un mero medio para lograr a través de él algún otro bien diferente, ya que, en tal caso, la persona castigada no sería tratada al mismo tiempo como un fin, según lo exige su carácter nativo de persona (*seine angeborene Persönlichkeit*). A juicio de Kant, sólo la referencia a lo que el sujeto *merece* en virtud de la transgresión de la ley permite conservar el carácter originariamente moral de la institución jurídica del castigo: el sujeto tiene que haber sido juzgado *previamente* como merecedor de castigo y, por lo mismo, como acreedor a la pena que se le impone, antes de considerar si del castigo mismo pueden derivarse eventualmente también determinados beneficios para el propio sujeto o para sus conciudadanos (cf. p. 331). En tal sentido, explica Kant, la "ley penal" (*Strafgesetz*) tiene la forma de un "imperativo categórico" (*ein kategorischer Imperativ*), cuya validez incondicionada quedaría abolida de un solo golpe, allí donde se intentara manipularla con el fin de obtener determinadas ventajas, internándose en las "sinuosidades serpentinas" (*Schlangenwindungen*) de la "doctrina de la felicidad" (*Glückseligkeitslehre*) (cf. p. 331 s.).[27] En tal sentido, resulta, en principio, irrelevante, a juicio de Kant, si

---

donde el propio castigo, más allá de cualquier otra consideración ulterior, responde, ante todo, a las exigencias de la justicia (cf. *KpV* p. 37 s.).

[27] En la carta a Johann B. Erhard de 21/12/1792, Kant remite, en conexión con la tesis relativa al carácter categórico de ley penal, a la doctrina teológica tradicional de la así llamada *poena vindicativa*, la cual asumiría, según el propio Kant, que, en un mundo regido por Dios, los castigos son categóricamente necesarios (*categorisch nothwendig*), en la medida en que hayan tenido lugar transgresiones (*Übertretungen*) de la ley. En la misma carta, que

dicha manipulación apunta a favorecer al reo mismo, a otra persona o bien a la sociedad en su conjunto, según la engañosa pretensión del principio fariseo "es preferible que muera un solo hombre, y no que perezca el pueblo entero", puesto que, si se suprime la justicia, tampoco tendrá ya valor alguno la vida de los hombres sobre la tierra (p. 332).[28]

Ahora bien, una vez que se deja de lado toda ulterior consideración teleológica, que se situara, como tal, más allá de las consideraciones de me-

---

precede en un lustro a la publicación de *Rechtslehre*, Kant explica, sin embargo, que, en el caso del mundo regido por los hombres, la necesidad de las penas sólo puede ser hipotética. Ahora bien, contra lo que pudiera suponerse a primera vista, ello no supone ninguna discrepancia real, al menos, ninguna de fondo, respecto de la posición adoptada posteriormente en la "Doctrina del derecho", ya que el principio de la conexión necesaria, desde el punto de vista estrictamente moral, entre delito y castigo no queda puesto en cuestión en la carta, sino que, más bien, es afirmado de modo expreso. En efecto, Kant señala que también el regente humano se vale de la conexión inmediata entre transgresión (*Übertretung*) y merecimiento de castigo (*Strafwürdigkeit*), cuando se trata de la *justificación* (*Rechtfertigung*) de sus disposiciones judiciales, aun cuando no la utilice como una suerte de precepto (*Vorschrift*) al que tales disposiciones tuvieran que atenerse necesariamente (cf. *Briefwechsel 1789-1794*, Nº 552 p. 398).

[28] Todos estos aspectos explican por qué la concepción de Kant ha sido vista tradicionalmente como un ejemplo paradigmático de lo que se suele denominar la "teoría retribucionista" del castigo. Sin embargo, en tiempos recientes, diversos intérpretes han intentado matizar la interpretación exclusivamente retribucionista de la posición kantiana, señalando la presencia de diversos elementos pertenecientes a las que actualmente se conocen como "teorías disuasorias" e incluso a las así llamadas "teorías expresivas" del castigo. En particular, varios intérpretes han coincidido en la sugerencia de entender la posición de Kant, considerada en su conjunto, como un cierto intento de balance entre elementos retributivos y disuasorios (así, Byrd, Hill y Mulholland, citados en nota 23). Por cierto, la posición de Kant no excluye que la imposición de castigos, tanto en general como en particular, pueda apuntar *adicionalmente* a objetivos diferentes de la mera retribución, tales como el bien del agente, el bien de la sociedad o bien la prevención del delito, a través del amedrentamiento, cuando ellos no entran en conflicto con la propia función retributiva ni pretenden sustituirla. Pero el reconocimiento de este aspecto no puede hacer perder de vista el hecho fundamental de que ninguno de esos posibles objetivos podría proveer *por sí mismo*, a juicio de Kant, una genuina justificación *moral* del castigo, ni tampoco un criterio claro para la fijación de su modalidad y su cuantificación, en ausencia del componente estrictamente retributivo y de los criterios de equivalencia asociados a él (a este respecto, véase las buenas observaciones en Höffe [1982] p. 364 ss.). Ahora bien, este primado del aspecto retributivo, sobre todo, en el plano correspondiente a la justificación moral última del castigo, resulta en sí mismo compatible con la admisión del importante papel que juega el aspecto disuasorio en el ámbito de la legislación jurídica, más aún si se tiene en cuenta el carácter esencialmente exterior del tipo de específico coacción que caracteriza al derecho, como tal.

ra y estricta justicia, la justificación última del castigo judicial, al igual que la del moral, no puede ser, a juicio de Kant, más que estrictamente retributiva. Y ello impone también, a su vez, una concepción severa de la proporcionalidad de la pena, cuyo esbozo apriorístico viene dado, en definitiva, por el tipo de equivalencia que es propio del *ius talionis*, como único principio formal básico del derecho de retribución (*Wiedervergeltungsrecht*).[29] Kant concede que dicho principio de equivalencia no necesita ser literalmente interpretado en todos los casos, ni siquiera en la mayoría de ellos, pues a menudo deja amplio espacio para consideraciones prudenciales relativas a la ponderación de los bienes afectados y de los daños y perjuicios producidos. Pero Kant insiste, al mismo tiempo, en que la correcta aplicación del esquema apriorístico que dicho principio de equivalencia proporciona deberá incluir necesariamente la pena de muerte, por ejemplo, para el caso del homicidio, dada la imposibilidad de cualquier otro tipo de equivalencia aceptable, cuando lo que está en juego es la vida misma (cf. p. 332 ss.; véase también "Anhang" 5, p. 362 s.).[30]

---

[29] Para el carácter irrenunciable del principio del *ius talionis*, tomado en su sentido puramente formal, véase la declaración expresa de Kant: "… todavía (*immer noch*) tengo al *ius talionis*, según su forma (*der Form nach*), por la única idea determinante *a priori* (*die einzige* a priori *bestimmende Idee*)… como principio del derecho penal (*als Prinzip des Strafrechts*) (*Rechtslehre*, "Anhang" 5, p. 363).

[30] Para el principio del *ius talionis*, véase también *MdS Vigilantius* § 49 p. 555 s., donde se insiste en su inviolabilidad como principio de justicia, pero, al mismo tiempo, se señala la necesidad de compatibilizar las penas impuestas en cada caso con el debido respeto a la humanidad (*Menscheit*) del reo, la cual nunca debe ser objeto de desprecio (*Verachtung*), ya que la dignidad de la persona (*die Würde der Person*) no puede ser legítimamente suprimida. Muchas de las críticas a la adopción kantiana del principio del *ius talionis* pasan por alto el hecho de que, en el caso de Kant, se trata tan sólo de un principio formal de justicia, de carácter apriorístico, que no determina él mismo su modo concreto de aplicación en los casos particulares, de modo tal que de su validez no se sigue necesariamente una concepción atávica de la justicia como mera venganza. Pero, por otro lado, no menos cierto es que, al discutir ciertos casos jurídicos particulares, el propio Kant acude ocasionalmente a determinadas aplicaciones materiales del principio de equivalencia, cuya compatibilidad con los propios fundamentos de su concepción ético-jurídica resulta, cuando menos, altamente discutible. Tal es la situación, por ejemplo, en la discusión del infanticidio materno (*infanticidium maternale*, *Kindesmord*), en el caso de un hijo nacido fuera del matrimonio, o bien en la discusión de la muerte en duelo de un camarada de armas por parte de otro, al que, por caso, ha ofendido (*commilitonicidium*, *Kriegsgesellenmord*): en ambos casos Kant defiende la no aplicación de la pena de muerte al autor del hecho, ya que no se estaría realmente en presencia de un asesinato, y ello por motivos diferentes en uno y otro caso, pero conectados en ambos con la necesidad de preservar el propio honor (*Ehre*), ante lo que

Como quiera que sea, y más allá de la posición que adopta Kant respecto del modo más justo de castigar determinados tipos de delito, queda claro, a la luz de todo lo dicho, que, al igual que el derecho mismo, tampoco el castigo judicial está destinado primariamente a lograr la adopción de una determinada disposición moral por parte del agente, aun cuando en ocasiones pueda contribuir, de modo indirecto, a facilitarla. Y, por curioso que pudiera parecer a primera vista, no lo está, a juicio de Kant, por razones que, en último término, son de corte estrictamente moral, en la medida en que remiten a exigencias de justicia, incluso más allá del hecho, igualmente cierto, de que un cambio interior de tal índole, en rigor, tampoco podría ser forzado jamás de un modo puramente mecánico, desde el exterior de la propia conciencia individual del destinatario del castigo. En el caso del derecho, precisamente, el carácter de la coacción no puede ser sino exterior. Se trata aquí de una mera "coacción exterior" (*äußerer Zwang, Zwang von außen*), y ésta debe ser, como tal, nítidamente distinguida de la peculiar capacidad (*Vermögen*) de "autocoacción" (*Selbstzwang*) que posee la propia razón práctica, para determinar la voluntad a

---

sería una afrenta que, dentro del respectivo contexto de actuación, no puede ser evitada o compensada de otro modo. En el caso del niño nacido fuera del matrimonio, a los efectos de hacer plausible la tesis de que su muerte no constituiría un genuino asesinato, Kant llega tan lejos como para negarle todo derecho a la protección legal, por el mero hecho de haber nacido fuera de la ley (*i. e.* el matrimonio), y compara incluso su presencia en la sociedad con la introducción de mercancías de contrabando (cf. *Rechtslehre*, § 52, "Allgemeine Anmerkung" E, p. 335 ss.). Parece claro que en estos pasajes el propio Kant no logra superar los condicionamientos de su tiempo, aun contando con principios que le hubieran permitido un tratamiento sustancialmente diferente de ambos casos, y ello muy a pesar de que, en su propuesta de solución, el propio Kant señala, paradójicamente, que la no aplicación de la pena de muerte, objetivamente exigible, responde aquí, en definitiva, a un condicionamiento subjetivo, a saber: al hecho de que los motores del sentimiento del honor en la población (*das Volk*) –a causa de deficiencias educativas o culturales, a las que la propia legislación y la constitución civil tampoco resultan ajenas– no son (todavía) coincidentes con lo que exigirían (objetivamente) los principios de la justicia, de modo tal que la aplicación de tales principios, a través de la autoridad pública, configuraría al mismo tiempo una injusticia (*Ungerechtigkeit*) respecto de la propia población. Para los problemas vinculados con la aplicación kantiana del principio del *ius talionis*, véase las atinadas observaciones de Oberer (1982) p. 414 ss., quien explica la mayoría de los aspectos menos convincentes de la posición elaborada por Kant, respecto de éstos y otros casos particulares, como resultantes, en último término, de una no completa eliminación de elementos residuales procedentes de determinadas interpretaciones materiales de dicho principio.

través de su propia ley (cf. *Tugendlehre*, "Einleitung zur Tugendlehre" I, p. 379 s.; X, p. 396).[31]

Ambos tipos de coacción no pueden ser, sin más, homologados, sin causar graves distorsiones en el modo de concebir la naturaleza tanto de la legislación jurídica como también de la legislación moral. Como surge claramente de la discusión anterior, las diferencias decisivas son aquí básicamente dos, y están estrechamente conectadas entre sí, a saber: por una parte, el ya mencionado carácter exterior de la coacción jurídica, en virtud de la cual el uso exterior de la libertad de un agente queda sujeto, en el marco del orden jurídico, a las limitaciones que impone la necesidad de garantizar su posible coexistencia con el uso exterior de la libertad de las demás agentes; por otra, el hecho de que la coacción exterior sólo puede pretender forzar, como tal, la conformidad exterior de las acciones con la correspondiente ley, pues la adopción de determinadas máximas por parte del agente sólo puede tener lugar, en último término, en foro interno, y no puede ser forzada, sin más, desde fuera. Por lo mismo, en el caso de la legislación jurídica queda completamente de lado, como se vio ya, la referencia a los fines de las acciones. En cambio, en el caso de la legislación moral y, más específicamente, allí donde se trata de los deberes de virtud, la "autocoacción" queda estructuralmente vinculada con la adopción de determinados fines, a través de las correspondientes máximas, pues se trata aquí, precisamente, de fines que es un deber tener, vale decir, de fines que la propia razón práctica impone a la voluntad como deberes, y que se reducen, en definitiva, a uno solo: la virtud, considerada como un fin, que es, a la vez, deber (cf. *Tugendlehre*, "Einleitung zur Tugendlehre" X, p. 396). Dado que en el hombre la inclinación puede mover a la acción en oposición a lo que exige el principio de la moralidad, la virtud aparece necesariamente conectada con un peculiar tipo de coacción, pues ella misma constituye, considerada desde el punto de vista subjetivo, una "capacidad de superación" (*Vermögen der Überwindung*) de todos los impulsos sensibles que operan en sentido contrario (cf. p. 397). Por lo mismo, toda virtud, y no exclusivamente la virtud de la valentía (*Tapferkeit*), debe verse como un tipo peculiar de fortaleza (*fortitudo*). Kant establece una analogía que ilustra claramente este punto: lo que la valen-

[31] Para el tratamiento de la noción de coacción, también en su sentido propiamente moral, en las lecciones de ética, véase esp. *Moralphilosophie Collins* p. 266-272.

tía, en el sentido habitual del término, es respecto de un enemigo exterior, injusto y fuerte, eso mismo es la virtud (*Tugend, virtus*), considerada en su sentido más general, respecto del enemigo que habita en nosotros mismos (*in uns*) y se opone a nuestra propia disposición moral interior (*die moralische Gesinnung*). En tal medida, la virtud puede ser caracterizada, en general, en términos de lo que Kant denomina la "fortaleza moral" (*fortitudo moralis*) (cf. *Tugendlehre*, "Einleitung zur Tugendlehre" I, p. 380).

5. El modelo motivacional de la distinción entre ética y derecho

Para concluir, conviene retornar al punto planteado al comienzo, relativo al modo en que Kant intenta establecer la distinción entre los deberes éticos y los deberes jurídicos. Como se dijo ya, Kant indica de modo expreso que es en el diferente tipo de coacción que va conectada con cada uno de los dos tipos diferentes de legislación, la moral y la jurídica, donde debe buscarse, en definitiva, la diferencia fundamental entre los correspondientes tipos de deberes. Consecuentemente, la distinción entre los deberes éticos y los deberes jurídicos no puede ser construida exclusiva ni primariamente como una distinción de contenido entre dos listas diferentes de obligaciones. Todos los deberes, por el mero hecho de ser tales, explica Kant, pertenecen a la ética, aun cuando su correspondiente legislación no siempre reside en el ámbito de la ética misma (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Metaphysik der Sitten" IV, p. 219). Dicha legislación puede residir también en el ámbito propio del derecho, pero, como se dijo ya, existe, para Kant, una obligación ética de obrar conforme a derecho (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Rechtslehre" C, p. 231). Kant explica el alcance preciso de esta constatación apelando al ejemplo del deber jurídico de cumplir una obligación contractual (*pacta sunt servanda*). La ética exige el cumplimiento de las obligaciones de un contrato incluso si una de las partes no estuviera en condiciones de forzar tal cumplimiento por parte de la otra. En el caso de una obligación contractual, la ética recibe la ley y la correspondiente obligación como ya dada, pues la toma de la doctrina del derecho. La correspondiente legislación reside, por tanto, en el *ius*, y no en la ética misma (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Metaphysik der Sitten" IV, p. 219). Lo que la ética añade, al asumir como propio tal deber, es nada más –y nada menos– que la diferencia vincula-

da con la presencia de coacción interior, pues la ética pone de relieve que la mera idea del deber (*die Idee der Pflicht*) provee ya, desde el punto de vista subjetivo, un motor (*Triebfeder*) que resulta suficiente (*hinreichend*) para la determinación del arbitrio. La ética enseña, pues, que el contrato, que se ha celebrado libremente, debe ser cumplido de modo igualmente libre, vale decir, incluso en ausencia de toda coacción exterior (p. 219 s.). De este modo, cuando incorpora en su propia esfera deberes cuyo origen es exterior, la ética da lugar a un conjunto de "deberes éticos indirectos" (*indirekt-ethische Pflichten*), que se añaden a aquellos otros que en su origen responden, de modo directo, a la propia legislación ética, y que, en atención a tal diferencia, Kant denomina los "deberes éticos directos" (*direkt-ethische Pflichten*) (cf. p. 221).

El hecho de que, desde un punto de vista puramente externo, se trate aquí, por así decir, de "la misma" acción (*vgr.* el cumplimiento del contrato), tanto si es realizada en virtud de uno como si es realizada en virtud del otro tipo de coacción, nada dice en contra de la decisiva diferencia que introduce la consideración del aspecto puramente motivacional. En efecto, la no consideración de dicho aspecto acarrearía dos consecuencias opuestas, pero complementarias, que resultan ambas igualmente inaceptables, a saber: por un lado, la indebida identificación de comportamientos jurídicamente exigibles con comportamientos moralmente exigibles, en este caso particular, la identificación de las acciones correspondientes a la "fidelidad a la promesa contractual" (*Treue gemäß seinem Versprechen in einem Vertrage*) con las "acciones de benevolencia" (*Handlungen des Wohlwollens*), con la consiguiente identificación de los deberes referidos a unas y otras; por otro lado, el desconocimiento, igualmente indebido, del mérito moral que, en cuanto "prueba de virtud" (*Beweis der Tugend*), trae aparejado la acción realizada en ausencia de toda coacción exterior (cf. p. 220). Pero, puesto que se trata aquí, en definitiva, de "la misma" acción, externamente considerada, la conclusión de Kant no puede ser más clara: doctrina del derecho y doctrina de la virtud no se distinguen tanto por lo que serían deberes diferentes, desde el punto de vista de su contenido, cuanto, más bien, por la diferencia de la correspondiente legislación, en la medida en que ésta enlaza con la ley, en cada caso, dos diferentes tipos de motor. Así, la obligación de cumplir una promesa contractual tiene, como tal, un origen exterior, en la medida en que se basa en la legislación jurídica y los actos jurídicos correspondientes, pero

la ética la convierte en objeto de una legislación puramente interior, cuando establece el mandato de cumplir dicha obligación, por el mero hecho de tratarse de un deber, y sin consideración de ningún otro motor de carácter externo (cf. p. 220). La diferencia concierne, pues, al tipo peculiar de obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) que caracteriza a la legislación ética, y ello explica que, por caso, los deberes de benevolencia (*Pflichten des Wohlwollens*) formen parte de los deberes éticos, y no de los deberes jurídicos, aun cuando se refieren, ya en virtud de su propio origen exterior, a acciones exteriores (*äußere Handlungen*). La diferencia decisiva la hace aquí, como se vio, el carácter de la correspondiente legislación, que, en el caso de la ética, puede ser *sólo* interior (*nur innerlich*). Por tanto, más allá de las eventuales coincidencias de contenido, el carácter de la obligatoriedad no puede ser, como tal, el mismo, cuando se trata de deberes jurídicos y de deberes éticos (p. 220).

Pues bien, de acuerdo con todo lo dicho, la posición así elaborada por Kant queda caracterizarda, de modo general, en términos de lo que puede llamarse el "modelo motivacional" de la distinción entre ética y derecho. Sin embargo, la verdadera complejidad de tal modelo explicativo sólo se advierte, cuando se tiene en cuenta que combina inseparablemente dos tesis diferentes y, en cierto sentido, opuestas, a saber: por un lado, la tesis del primado de la libertad interior, tal como se ha intentado reconstruirla más arriba; por otro, la tesis complementaria, de sentido inverso, según la cual la noción de coacción exterior, propia de la legislación jurídica, posee una amplitud mayor en su aplicación que la noción de autocoacción, propia de la legislación moral, en el preciso sentido de que esta última excluye necesariamente a la primera, y no viceversa. En virtud de la primera tesis, el derecho queda incluido, como se vio, en el ámbito más amplio de la moralidad. En virtud de la segunda, en cambio, se da cuenta de la irrestricta compatibilidad que la obligatoriedad jurídica presenta respecto aquella otra que se conecta con la motivación propiamente moral de las acciones, pero también de su esencial independencia respecto de ella. En este último respecto, Kant señala expresamente que la legislación ética es la que, como tal, nunca puede ser exterior, aun allí donde incorpore deberes exteriores dentro de su propia esfera, mientras que la legislación jurídica es aquella que puede ser *también* (*auch*) exterior (cf. p. 220), puesto que no excluye la presencia de motores interiores, más precisamente, de aquellos que corresponden a la legislación moral y

la virtud, pero su propia obligatoriedad no depende, como tal, de ellos. En el caso de la legislación ética, en cambio, la situación es completamente diferente, ya que la presencia de motores ajenos a los propios principios de la moralidad –se trate de mera inclinación o bien de inclinación asociada a coacción exterior– no deja intacto, como tal, el carácter moral de la correspondiente acción, sino que, más bien, lo altera necesariamente: una acción conforme a la virtud llevada a cabo *también* por inclinación o bien *también* bajo coacción exterior ya no puede aspirar al calificativo de "virtuosa", en el sentido más estricto del término. Esto explica por qué la nítida distinción entre (genuina) moralidad y (mera) legalidad no limita su aplicación, en el caso de Kant, al ámbito de la consideración puramente ética, sino que provee, al mismo tiempo, también un punto de partida básico para el tratamiento de la distinción entre ética y derecho.

Del mismo modo, son las complejas relaciones que mantienen entre sí, por un lado, la libertad interior y la libertad exterior y, por otro, las correspondientes formas de legislación y coacción, dentro del modelo motivacional de la distinción entre ética y derecho, las que permiten dar cuenta de algunas peculiaridades de la posición kantiana, que resultan difíciles de comprender, cuando se pretende abordarlas desde perspectivas diferentes. Me refiero especialmente a dos, que destacan por su importancia sistemática, a saber: por un lado, la existencia de determinados deberes que sólo pueden pertenecer al ámbito de la ética, y que no encuentran, por tanto, expresión correspondiente en el plano estrictamente jurídico, como es el caso de, por ejemplo, los deberes frente a sí mismo (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Metaphysik der Sitten" IV, p. 221); por otro lado, el hecho, ya señalado al comienzo, de que los deberes jurídicos adquieran necesariamente el carácter de deberes perfectos (o estrechos), mientras que la legislación propiamente ética incluye tanto deberes perfectos (o estrechos) como deberes imperfectos (o amplios). Ambos aspectos expresan, aunque de diverso modo, los límites estructurales que le están trazados de antemano a toda posible coacción exterior. Tal limitación es doble: por un lado, concierne a la imposibilidad, ya señalada, de que la adopción de una disposición genuinamente moral, cuyo carácter es necesariamente interior, sea forzada de modo puramente exterior; por otro, concierne al hecho de que, aun si se deja de lado el aspecto referido a la motivación subjetiva de las acciones, tampoco resulta posible garantizar de modo puramente exterior que determinadas acciones jamás sean

realizadas o que puedan ser castigadas allí donde efectivamente han sido llevadas a cabo. En particular, en el caso de acciones que atentan directamente contra los deberes perfectos respecto de uno mismo, tales como el suicidio, toda posible política de disuasión exterior sólo puede aspirar, en razón de su propia naturaleza, a un grado muy relativo de eficacia, a lo que se añade el hecho de la imposibilidad de castigo en la propia persona de quien lleva a cabo dichas acciones, que, en este caso, es también quien las padece. Y una limitación semejante de las posibilidades de coacción exterior tiene lugar también, aunque por las razones exactamente opuestas, en el caso de los deberes imperfectos (o amplios), justamente en la medida en que las correspondientes máximas abren aquí toda una gama de diferentes posibles modos, ocasiones y medidas de realización, a través de un número indeterminado de posibles acciones. En este caso, la coacción exterior a través de una norma de derecho positivo podrá garantizar, a lo sumo, la realización efectiva de algunas de esas acciones, pero jamás podrá pretender alcanzar ni remotamente el tipo y el grado de eficacia que tendría la adopción interior de la correspondiente máxima por parte del agente mismo. No es el carácter supuestamente "mínimo", desde el punto de vista ético, del contenido de las obligaciones jurídicas –que tampoco necesita ser mínimo siempre y en todo respecto– el que impone de antemano determinadas restricciones a las pretensiones normativas del derecho. Inversamente, es, más bien, la esencial exterioridad de la coacción jurídica la que se topa aquí con límites infranqueables. Y es de tales limitaciones de donde derivan, a su vez, no sólo muchas de las restricciones de contenido de los deberes jurídicos particulares, sino también, lo que es más importante, el propio carácter esencialmente restringido de toda posible obligatoriedad jurídica, la cual, librada a sí misma, nunca podría pretender obligar también en conciencia.

Por último, sobre esta misma base, tampoco debería resultar sorprendente el hecho de que sea precisamente en el ámbito de los deberes perfectos o estrechos, en particular, aquellos referidos a los demás, y no al propio agente, donde las esferas de la ética y el derecho parecen volverse, sin más, coincidentes, desde el punto de vista del contenido. Las razones no son difíciles de ver. La más importante concierne predominantemente al punto de vista propio de la ética, y tiene que ver con el hecho de que, en virtud de su propio carácter, los deberes perfectos se sitúan, por así decir, en una zona de transición, en la cual la diferencia entre la conside-

ración y la no consideración de la correspondiente máxima de acción queda tendencialmente nivelada, desde el punto de vista del resultado al que se arriba en uno u otro caso. Un deber estrecho prescribe, como tal, que la correspondiente acción tiene que ser, sin más, realizada o bien evitada, y ello sin importar los diferentes contextos motivacionales en los que dicha acción pudiera quedar inserta a través de la correspondiente máxima. No es casual que dichos deberes aparezcan predominantemente como mandatos negativos, que adquieren expresión a través de determinadas prohibiciones, ya que, desde punto de vista específicamente ético, a ellas se llega justamente a través de la eliminación de la correspondiente máxima, considerada como no apta para adquirir la forma universal de la ley moral. Pero, eliminada la máxima de la acción y, con ella, también la referencia al correspondiente fin, con vistas al cual la acción misma es querida como un medio, el mandato negativo queda referido a lo que constituye una suerte de acción residual, tendencialmente externalizada: la acción queda aquí desligada de la estructura teleológica que en cada caso pretende vehiculizar y es considerada exclusivamente en su estructura causal subyacente, vale decir, desde el punto de vista de la conexión que la vincula con sus propias consecuencias, dentro del mundo de los fenó menos. Esta peculiar perspectiva sobre la acción, a la cual la consideración propiamente ética llega sólo a través de la eliminación de la máxima allí donde ésta no supera las exigencias derivadas del principio de la moralidad, resulta, de hecho, convergente con la perspectiva que adopta, desde un comienzo mismo, la consideración propiamente jurídica, en la cual la puesta fuera de juego de la motivación subjetiva constituye una condición constitutiva para la apertura de su propia esfera de competencia. Pero, como se vio ya, incluso dentro de dicha esfera de competencia, que no es otra que la de la acción externalizada, el propio derecho sólo puede alcanzar de modo muy limitado e inseguro el ámbito correspondiente al modo en que el propio agente trata exteriormente consigo mismo, pues la propia idea de coacción exterior se topa aquí con límites infranqueables, desde el punto de vista de su aplicación. Esta segunda razón, complementaria de la primera, explica por qué, al menos, bajo las condiciones limitativas propias de la existencia mundana, un tratamiento fuertemente externalizado de las acciones, como el que caracteriza a la consideración propiamente jurídica, ni siquiera puede alcanzar en la práctica todo lo que, según su propia idea, podría caer, en principio, dentro

de su esfera de competencia: sólo un tribunal divino, y no uno meramente humano, estaría en condiciones garantizar, en último término, que cada agente individual tuviera que dar cuenta puntualmente de todas y cada una de la violaciones de los deberes perfectos respecto de sí mismo en los que hubiera podido incurrir durante su vida.

En virtud de su propio carácter meramente externo, toda justicia humana encuentra, pues, determinados límites estructurales, que jamás debería pretender desconocer ni, mucho menos, traspasar sin miramientos, en la búsqueda de un incremento, real o supuesto, de su propia eficacia. En efecto, el intento de dejar definitivamente atrás sus propios límites, lejos de garantizarle una mayor eficacia de conjunto, en el plano correspondiente a su realidad como institución humana, implicaría, más bien, asumir el riesgo de una sobreexigencia que finalmente podría llevarla incluso a poner en seriamente entredicho su propia legitimidad: una justicia humana ilimitada en sus pretensiones caería a menudo en contradicción consigo misma, pues en el intento por realizar sus propias exigencias debería incurrir ella misma, con frecuencia, en la lisa y llana violación de todo derecho. Una deslegitimación de este tipo, en caso de verificarse, ya no podría ser jamás compensada por ningún incremento de eficacia, no importa cuán grande éste pudiera ser. Y ello, por la sencilla razón de que en la propia legitimidad reside la razón última de ser de toda justicia humana, que pueda merecer realmente el nombre de tal. En la puesta de relieve de las limitaciones estructurales que le están trazadas de antemano a toda legislación jurídica reside, pues, una parte importante de las muchas lecciones que, más allá de sus eventuales insuficiencias, provee la concepción kantiana relativa a la conexión entre ética y derecho. En su orientación más general, dicha concepción debe verse, en último término, como un delicado sistema de equilibrio, que pretende dar cuenta de la indisoluble vinculación que mantienen el derecho y la ética, como pertenecientes ambos al ámbito de la moralidad, pero ello sin ceder a la tentación simplista de reducir a alguno de ellos, sin más, a la esfera específica del otro.

ESTUDIO 4
LA CONCEPCIÓN KANTIANA DEL DERECHO NATURAL

1. Introducción

Por diversas razones, Kant no ha sido considerado, habitualmente, entre los autores más representativos de la tradición del pensamiento iusnaturalista. Ni siquiera dentro del ámbito más estrecho del iusnaturalismo moderno el nombre de Kant suele figurar, en una primera línea, junto a los representantes más característicos de dicha tradición de pensamiento, tales como H. Grocio, S. Pufendorf, G. Leibniz, C. Thomasius y C. Wolff. La enorme potencia y la notable originalidad del proyecto filosófico kantiano no sólo no impiden, sino que, en buena medida, incluso explican este hecho. En efecto, tanto en el ámbito de la filosofía teórica como también en el de la filosofía práctica, la posición de Kant no parece poder quedar encasillada, sin más, bajo ninguna de las rúbricas a las que se apela usualmente para caracterizar y distinguir las corrientes de pensamiento dominantes en la tradición filosófica precedente, tampoco en la propia de la Modernidad. Como es ampliamente reconocido, Kant no puede ser visto simplemente ni como un representante del pensamiento racionalista, ni tampoco, por cierto, como un defensor del empirismo, en ninguna de sus posibles formas, aunque no es menos cierto que su concepción incorpora elementos y motivos centrales de ambas corrientes de pensamiento. Tal incorporación supone siempre, en el caso de Kant, una recontextualización, frecuentemente drástica, que apunta no sólo a conservar, en algunos de sus aspectos esenciales, las posiciones que proveen su propio punto de partida, sino, a la vez, también a superarlas.

En lo que concierne, más concretamente, a la cuestión relativa a la fundamentación de la ética y el derecho, bastaría con un par de observaciones generales, para ilustrar la originalidad que distingue al enfoque kantiano, con su peculiar estrategia de asimilación y recontextualización de los elementos definitorios de las concepciones que el propio Kant pretende superar. Pero no me adentraré aquí por este camino. Me limito, más bien, a señalar que tan notorio como su propósito de superar lo que

él mismo considera las deficiencias de los modelos explicativos elaborados en este ámbito por el racionalismo y el empirismo resulta también el esfuerzo de Kant por retener, situándolos en el lugar sistemático que, a su juicio, realmente les correspondería, los motivos y elementos positivos más importantes de cada una de esas escuelas de pensamiento. A esos motivos y elementos positivos pertenecen, en el campo específico de la filosofía del derecho y la filosofía política, tanto la idea del pacto originario, que da lugar a las diferentes formas del contractualismo, como también la noción del derecho natural, que en su carácter vinculante precede, como tal, a todo posible acuerdo y toda posible convención.[1] Kant recibe positivamente ambos motivos, pero lo hace de un modo tal, que impide caracterizar a su concepción tanto de contractualista como de iusnaturalista, en el sentido más habitual de los términos. En efecto, Kant no exige de ninguna de esas dos ideas básicas el tipo de función de fundamentación última que pretenden obtener de cada una de ellas los representantes de una y otra tradición de pensamiento, respectivamente. Más bien, Kant trata a ambas como nociones derivadas, aunque imprescindibles, cuyo correcto lugar sistemático sólo puede determinarse, en definitiva, por referencia a los principios fundamentales de la moralidad y el derecho.[2]

No abordaré aquí el modo en el que Kant recibe y reinterpreta el motivo contractualista que hereda de una amplia tradición precedente, sino que me concentraré exclusivamente en su intento de asimilación y reformulación de la noción de derecho natural (*Naturrecht*), tal como lo lleva a

---

[1] Para una sucinta reconstrucción del modo en que Kant recibe e incorpora el motivo contractualista, en contraste con posiciones como las de Hobbes, Locke y Rousseau, véase Schwember (2007).

[2] El hecho de que Kant no conceda el estatuto de una noción básica a la idea del derecho natural, en la medida en que no la sitúa como el principio fundamental de su propia doctrina del derecho, no significa, desde luego, que dicha idea no desempeñe, a su juicio, una función imprescindible, desde el punto de vista sistemático. Lamentablemente, no siempre los intérpretes han logrado hacer justicia a la central importancia sistemática de la noción de derecho natural en el pensamiento de Kant, entre otras razones, por no considerar adecuadamente el contexto más amplio dentro del cual se sitúa la apelación kantiana a dicha noción. Para un ejemplo de este tipo de tratamiento descontextualizado, que evalúa la posición de Kant a partir de parámetros extrínsecos que no permiten hacer justicia a su genuino alcance, véase la breve y sobresimplificada discusión en Kainz (2004) p. 40 ss.

cabo en la doctrina del derecho expuesta en *Rechtslehre*, obra que constituye la primera parte de *Metaphysik der Sitten* (cf. *MdS*). Consideraré con algún detalle el modo en que Kant introduce la noción así como el significado y la función que le otorga en el contexto de la doctrina del derecho. Para ello, intentaré poner al descubierto algunos de los presupuestos sistemáticos más importantes que subyacen al modo en el que Kant piensa la relación entre la noción de derecho natural y el principio contenido en la que él mismo denomina la "ley universal de todo derecho", que constituye, puede decirse, la formulación específicamente jurídica del Imperativo Categórico (IC). Por último, señalaré muy brevemente algunas consecuencias relativas al aspecto de reflexividad presente en la concepción kantiana y al papel que juega en ella la noción de naturaleza racional.

2. El concepto de derecho y la ley universal de todo derecho

Según la caracterización que proporciona Kant al comienzo de *Rechtslehre*, el concepto de derecho (*Recht*) remite al conjunto (*Inbegriff*) de las condiciones bajo las cuales resulta posible la unificación del arbitrio (*Willkür*) de diferentes sujetos, según una ley universal de la libertad (*nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit*) (cf. p. 230). Como el propio Kant señala expresamente, en su carácter vinculante u obligatorio (*Verbindlichkeit*), el derecho concierne tan sólo a las relaciones prácticas meramente exteriores que una persona mantiene respecto de otras, en la medida en que las acciones de dichas personas, consideradas en su carácter de hechos (*Fakta*), pueden tener, de modo mediato o inmediato, influencia las unas sobre las otras (cf. p. 230). Dicho de otro modo: de lo que se trata en el derecho es, básicamente, de las relaciones recíprocas que mantienen, según su *forma*, los arbitrios de diferentes personas, en tanto el arbitrio de cada una de ellas es y debe ser libre (*frei*). Y ello sin entrar en consideraciones ulteriores relativas a la *materia* de dicho arbitrio, es decir, al contenido concreto de los fines u objetivos (*Zweck*) a los que apuntan, en cada caso, los deseos y las intenciones de los agentes así como las acciones a través de las cuales pretenden realizarlos (cf. p. 230). El ejemplo de Kant es elemental: en el caso de una transacción lícita de compraventa queda fuera de la consideración propiamente jurídica la cuestión de si el comprador sacará o no verdaderamente provecho de la mercancía que para su pro-

pio comercio adquiere al proveedor que se la vende, con tal de que queden debidamente satisfechos los requerimientos formales (*nur nach der Form*) que debe cumplir la transacción, desde el punto de vista de la relación que mantienen los arbitrios de las dos partes involucradas (cf. p. 230).

Que el arbitrio de los agentes es y debe ser libre se sigue, a juicio de Kant, de la conexión esencial que vincula a las nociones de personalidad, moralidad y libertad. En efecto, la personalidad moral (*moralische Persönlichkeit*) no es otra cosa que la libertad de un ser racional (*Freiheit eines vernünftigen Wesens*), en cuanto queda sometida a leyes morales (*unter moralischen Gesetzen*). Ello explica no sólo que las personas sean sujetos cuyas acciones son imputables, sino también que, en cuanto personas, no queden, en rigor, sujetas a ningún otro tipo de leyes, en particular, tampoco a las leyes de la naturaleza, sino tan sólo a aquellas leyes que ellas se dan a sí mismas, sea individualmente o en comunidad (cf. p. 223). Dichas leyes son, según se dijo ya, las leyes morales, y proceden, como tales, de la voluntad (*Wille*), tal como ésta queda determinada por la razón en su uso práctico. En la medida en que queda vinculada exclusivamente a tales leyes, como su origen o fuente, la voluntad misma, explica Kant, no puede llamarse propiamente libre ni tampoco no libre. En efecto, de modo inmediato, la voluntad no se refiere todavía a las acciones mismas, sino que se limita a proveer la legislación aplicable a las máximas de las acciones, y, por lo mismo, no queda sujeta ella misma a ningún tipo de constricción (*Nötigung*). En cambio, el arbitrio constituye, como tal, la fuente de las máximas, que son los principios subjetivos del obrar, y debe ser caracterizado como libre, justamente en la medida en que las máximas que de él proceden pueden – y deben – quedar sujetas a los principios objetivos (leyes) que provee la voluntad determinada por la razón (cf. p. 226).[3]

---

[3] Es importante advertir que Kant considera erróneo el intento de definir la libertad del arbitrio por referencia a la capacidad de elegir (*Vermögen der Wahl*) obrar en favor o en contra de la ley (*für oder wider das Gesetz*), en el sentido que posee la clásica noción de *libertas indifferentiae*. La razón es que la libertad sólo comparece en nosotros (*in uns*) al modo de una propiedad negativa, esto es, a través del hecho de que no estamos constreñidos a obrar sobre la base de fundamentos de determinación de la voluntad de carácter puramente sensible. La experiencia, nada infrecuente, por cierto, del obrar sobre la base de meros fundamentos empíricos de determinación del querer, e incluso contra la ley moral, no documenta, en cambio, de modo directo nuestra capacidad de ser libres, precisamente, porque ésta consiste en poder obrar según lo que prescribe la razón. Por lo mismo,

Sobre esta base, Kant señala que el principio universal de todo derecho establece que es lícita (*recht*) cualquier acción cuya máxima hace posible la coexistencia de la libertad del arbitrio de una persona cualquiera con la libertad de los demás, y ello según una ley universal (cf. p. 230). Esto implica, a su vez, que allí donde la acción (*Handlung*) o el estado (*Zustand*) de una persona puede coexistir con la libertad de los demás según una ley universal, resulta ilícito (*Unrecht*) cualquier impedimento (*Hindernis*) o resistencia (*Widerstand*) exterior a dicha acción o dicho estado, justamente, porque tal impedimento o resistencia, al (pretender) afectar negativamente la acción o el estado del sujeto, no satisface la condición básica de hacer posible la coexistencia de libertades según una ley universal (cf. p. 230 s.): el impedimento exterior de una acción lícita resulta él mismo, al menos, en primera instancia, ilícito. Tratándose de un principio de alcance puramente jurídico, y no moral, el principio universal de todo derecho sólo puede pretender regular las máximas de los agentes, en la medida en que éstas adquieren realización y expresión exterior a través de las correspondientes acciones, sin que se pueda exigir jurídicamente que el propio principio se transforme, a su vez, en una nueva máxima de dichos agentes. En efecto, todo lo que puede exigirse

---

explica Kant, sólo la libertad, considerada por referencia a la legislación interior que emana de la razón, puede verse como una genuina capacidad (*Vermögen*), mientras que la posibilidad de apartarse de tal legislación ha de verse, más bien, como una incapacidad (*Unvermögen*), en el sentido privativo, y no meramente negativo, del término (cf. *Rechtslehre* p. 226 s.). Para la distinción kantiana entre voluntad (*Wille*) y arbitrio (*Willkür*), véase Allison (1990) cap. 7. Como señala Allison p. 129 s., la distinción es formulada de modo expreso, por primera vez, en *MdS* (cf. *Rechtslehre* esp. p. 213 s., 226), aunque puede decirse que está presente ya operativamente en *KpV* y *Religion* (cf. p. ej. *KpV* p. 33: *Autonomie des Willens / Heteronomie der Willkür*, p. 74, etc.; *Religion* p. 27 *et passim*: (*freie*) *Willkür*). La distinción alude a dos diferentes funciones de lo de lo que en *MdS* Kant denomina la "facultad de desear según conceptos" (*Begehrungsvermögen nach Begriffen*) (cf. *Rechtslehre* p. 213). En efecto, la noción de arbitrio se refiere a la función ejecutiva de dicha facultad de desear, como fuente de la elección y la decisión, mientras que la noción de voluntad, en su sentido estrecho, se refiere a su función legislativa. No hace falta decir, sin embargo, que Kant emplea habitualmente la noción de voluntad también en un sentido amplio, que engloba ambas funciones. Ahora bien, en su función legisladora, la voluntad se identifica, de hecho, con la propia razón práctica y provee, como tal, la ley. Por ello, Kant sostiene que la voluntad misma no puede ser caracterizada propiamente en términos de la alternativa 'libre' / 'no libre', ya que ésta supondría la presencia de una vinculación extrínseca con el principio mismo de la legalidad, que toma, como tal, la forma de la constricción (*Nötigung*).

jurídicamente es, por así, decir el respeto exterior, en las acciones y las obras, a la libertad de los otros, aun cuando ésta pueda sernos interiormente indiferente (cf. p. 231). En cambio, la exigencia de convertir en una máxima propia la de obrar conforme a derecho ya no constituye como tal, a juicio de Kant, una exigencia jurídica, sino, más bien, una exigencia moral.[4]

Correspondientemente, la "ley universal de todo derecho", que constituye lo que puede llamarse la formulación específicamente jurídica del IC, adquiere la forma de una exigencia que apunta a asegurar la posibilidad de una *coexistencia de libertades*, y reza: "Obra externamente de modo tal, que el libre uso (*der freie Gebrauch*) de tu arbitrio pueda existir conjuntamente (*zusammen bestehen*) con la libertad de cualquier otro, según una ley universal" (cf. p. 231). Esta ley impone, como tal, al sujeto una cierta obligatoriedad (*Verbindlichkeit*), pero no pretende ni podría exigir que, en razón exclusivamente de tal obligatoriedad, el propio sujeto (*ich ... selbst*) deba limitar su libertad a las condiciones que la misma ley establece. Se trata, más bien, de un postulado de la razón, según el cual ésta se reconoce a sí misma como sujeta, en su propia idea (*in ihrer Idee*), a tales condiciones limitativas y, con ello, como sujeta también a la posibilidad de ser efectivamente limitada *por parte de otros* (*von anderen*) (cf. p. 231). Este último aspecto es, a juicio de Kant, fundamental, porque concierne, de modo directo e inmediato, a la justificación última de la potestad de coacción (*Befugnis zu zwingen*) que es esencial a todo derecho (p. 231). Según se vio ya, allí donde una acción es conforme al principio de coexistencia de libertades según una ley universal, su impedimento resulta, por la misma razón, ilícito. De aquí se sigue, a su vez, la licitud del impedimento de sentido inverso, vale decir, del correspondiente acto de coacción (*Zwang*), cuyo objetivo no es otro, justamente, que el de imposibilitar tal (ilícito) impedimento de la libertad (*Verhinderung eines Hindernisses der Freiheit*), (p. 231).[5]

---

[4] Cf. p. 231: "Das Rechthandeln mir zu Maxime zu machen, ist eine Forderung, die die Ethik an mich tut".

[5] Para comprender adecuadamente el alcance de la posición fijada por Kant en el texto, es menester tomar la noción de postulado en el sentido preciso que el propio Kant le asigna en el marco de la concepción desarrollada en *KpV*: en su sentido específicamente práctico –que no debe homologarse, sin más, al sentido matemático (cf. p. 11 nota)–, los postulados no constituyen contenidos doctrinarios de carácter teórico (*theoretische Dogma-*

En definitiva, debe decirse entonces que es en el reconocimiento por parte de la razón de su sujeción a las condiciones limitativas que expresa la ley universal de todo derecho donde debe buscarse, al mismo tiempo, el fundamento último de la legitimidad, en el ámbito propiamente jurídico, de la imposición de condiciones limitativas del ejercicio de la libertad por parte de instancias exteriores al propio sujeto. En cambio, en el ámbito propiamente moral, una análoga imposición exterior de la legalidad resultaría, a juicio de Kant, un verdadero contrasentido, y ello por la sencilla razón de que los motivos genuinamente morales se resisten, por su propia naturaleza, a toda imposición exterior. Por lo mismo, mientras que en el ámbito específicamente jurídico, a la hora de establecer si una acción ha de considerarse lícita o no, sólo cuenta la conformidad exterior

---

ta), sino tan sólo *presuposiciones* (*Voraussetzungen*) necesarias en sentido práctico (*in notwendig praktischer Rücksicht*), que, sin aparejar ampliación del conocimiento especulativo, conceden *realidad objetiva* (*objektive Realität*), a través de su referencia al ámbito práctico, a las ideas de la razón especulativa, y ello de modo tal, que capacitan a ésta para valerse de conceptos que, de otro modo, ni siquiera podría pretender afirmar (cf. p. 132). Se trata, más concretamente, de presuposiciones referidas a la posibilidad de determinados objetos, necesarias para hacer posible, desde el punto de vista subjetivo, el seguimiento de las leyes objetivas que proceden de la propia razón práctica. En general, los postulados de la razón práctica son juicios sintéticos *a priori* que, precisamente, en su calidad de postulados, no pueden ser objetos de prueba, pero tampoco necesitan ser probados, tal como Kant lo aclara expresamente en el caso concreto de la "ley universal de todo derecho" (cf. *Rechtslehre* p. 231). Ahora bien, en el caso de los principios de la moralidad, Kant distingue expresamente entre la ley de la razón práctica, por un lado, y sus postulados, por el otro: estos últimos proceden o derivan del principio (*Grundsatz*) de la moralidad, el cual, por su parte, ya no posee él mismo el carácter de un postulado, sino, más bien, el de una ley (*Gesetz*) (cf. *KpV* p. 132). En el caso de los principios del derecho, en cambio, Kant adscribe a la propia ley que provee el principio universal de todo derecho el carácter de un mero postulado de la razón práctica. Como parece sugerir la propia explicación de Kant en el texto, la diferencia debería explicarse, en último término, por referencia al hecho elemental de que las exigencias jurídicas no pueden pretender extender su pretensión normativa más allá de la mera conformidad de las acciones con la ley, y no involucran referencia alguna a la motivación subjetiva de las acciones. En tal sentido, puede decirse que "la ley universal de todo derecho" no cumple, en definitiva, otra función que la de una suposición necesaria para hacer posible, sin mediar determinación alguna de la voluntad, la representación del peculiar "objeto" (*vgr.* la coexistencia de libertades) que la propia razón práctica exige, en su uso estrictamente jurídico. Tal ley cumple, pues, de hecho, la función de un *postulado*. Que, en su calidad de postulado, tal ley no exige ulterior prueba se comprende, de modo inmediato, a partir del hecho de que sólo la exigencia de autolimitación expresada en ella hace posible, en definitiva, un uso libre del arbitrio que no posea un carácter potencial o efectivamente autosupresivo. A este aspecto vuelvo más abajo.

de dicha acción con la ley (jurídica), en el ámbito estrictamente moral, en cambio, la mera conformidad exterior con la ley (moral) no asegura ni podría asegurar genuino valor moral a los actos: el acto sólo resulta realmente meritorio, desde el punto de vista estrictamente moral, allí donde no acontece meramente de conformidad con el deber (*pflichtmäßig*), sino, a la vez, también *por* deber (*aus Pflicht*) (cf. *Grundlegung* p. 397 ss.).[6]

3. Libertad, comunidad, exterioridad

El hecho de que Kant piense la ley universal de todo derecho en términos del citado principio de coexistencia de libertades se conecta, de modo inmediato, con dos aspectos centrales dentro de su concepción relativa a las relaciones entre moralidad, personalidad y libertad.

El primero de ellos concierne al carácter esencialmente comunitario del ámbito señalizado por estas nociones. Como nadie ignora, Kant enfatiza la estricta universalidad propia del principio de la moralidad. El IC, que manda de modo completamente incondicionado, posee la forma de una ley universal. Ahora bien, no se trata aquí de una ley del ser, es decir, de lo que efectivamente sucede, sino de una ley del deber ser, esto es, de lo que debe suceder, aun cuando nunca sucediera efectivamente (cf. *Grundlegung* p. 427).[7] Como el propio Kant explica, aunque en la naturale-

---

[6] Como señala acertadamente Wieland (1998) p. 1 s., la restricción del derecho al plano de la pura exterioridad muestra que no resulta realmente adecuado caracterizar la concepción de Kant como un intento por reducir la función del derecho a la representación de un mínimo ético, y ello por la sencilla razón de que en el derecho queda excluida, de antemano, la cuestión referida a la genuina motivación de las acciones, la cual es, en cambio, central para la ética. Pero, como es obvio, esto no implica que Kant pretenda desconectar, sin más, el ordenamiento jurídico, en su origen y contenido, de los principios de la moralidad. Por el contrario, lo que Kant concibe como ley universal de todo derecho ha de verse, en definitiva, como una aplicación peculiar del principio de la moralidad que adquiere expresión en el IC. Pero dicha aplicación está destinada, precisamente, a hacer justicia a los rasgos distintivos de un peculiar ámbito normativo, como lo es el jurídico, en el cual la genuina motivación interior de las acciones no puede proveer el criterio para establecer su legitimidad. Un nítido contraste entre mera legalidad (*Legalität*, *Gesetzmäßigkeit*) y moralidad (*Moralität*) se establece, de modo particularmente ilustrativo, también en *Naturrecht Feyerabend* p. 1326 ss. Para el modo en que Kant piensa la conexión entre ética y derecho, véase la discusión más amplia en Estudio 3.

[7] Véase también el tratamiento de la distinción entre "ley de la naturaleza" (*Naturgesetz*) y "ley de la libertad" (*Freiheitsgesetz*) en *KpV* p. 69 ss., donde Kant marca no sólo las

za todas las cosas operan según leyes, las leyes del deber ser, a diferencia del las leyes del ser, sólo pueden dirigirse a seres racionales, dotados de la capacidad de obrar según la representación (*Vorstellung*) de las leyes o, lo que es lo mismo, dotados de voluntad (razón práctica) (cf. *Grundlegung* p. 412). Vale decir: las leyes del deber ser sólo pueden dirigirse a personas. Por lo mismo, además de la referencia al carácter irrestricto que deben poseer, como tales, los mandatos morales, desde el punto de vista de su contenido, la universalidad propia del IC involucra también una referencia directa al universo entero de los destinatarios de su intención normativa o, dicho de modo más preciso, a todas y cada una de las personas. El hecho de que, en las diferentes versiones del IC, Kant apele siempre a la formulación por medio de la segunda persona singular del modo imperativo documenta, de modo especialmente nítido, su intención de recalcar justamente este aspecto constitutivo de la universalidad propia del principio de la moralidad. Por lo mismo, puede decirse que Kant piensa la moralidad, desde un comienzo, como referida esencialmente al ámbito constituido por una comunidad universal de personas. Éstas son los destinatarios directos de las exigencias de la moralidad, en un sentido doble y complementario: por una parte, las personas son los seres de quienes se exige el cumplimiento de las normas de la moralidad, y, por otra, son también aquellos seres a cuya protección y promoción apuntan esas mismas normas. Y ello es así, justamente en la medida en que por ser portadoras y destinatarias de la ley moral, las personas son seres que poseen valor absoluto, y no meramente relativo, vale decir, son seres que poseen dignidad (*Würde*), y no precio (*Preis*) (cf. *Grundlegung* p. 434 s.), y que, como tales, son también objeto de respeto (*Achtung*) (cf. p. 401 nota, 428). En tal sentido, explica Kant, las personas son los únicos seres que, en virtud de su propia naturaleza racional y libre, constituyen "fines en sí mismos" (*Zweck(e) an sich selbst*) (cf. p. 428 ss.; véase también *KpV* p. 87, 131 s.). Por lo mismo, Kant concibe la (posible) comunidad universal de personas, vinculadas unas con otras en unidad sistemática a través de le-

---

diferencias, sino también la peculiar función tipológica que la ley natural cumple respecto de la ley moral. Como se verá más abajo, esta fijación terminológica no impide que, en otros contextos, Kant recurra a un sentido específicamente práctico-moral de la noción de ley natural.

yes morales, por medio de la representación ideal de un (posible) "Reino de los fines" (*Reich der Zwecke*) (cf. *Grundlegung* p. 433 s.).[8]

Ahora bien, y aquí reside el segundo aspecto de la concepción kantiana a tener en cuenta, la libertad constitutiva de las personas, que no es ella misma un dato fenoménico, sólo puede adquirir realización y expresión a través de acciones que poseen su propia materialidad, como hechos dentro del mundo de los fenómenos, y cuyos efectos recaen sobre los objetos que existen dentro de ese mismo mundo, incluidas también las demás personas, en su existencia fenoménica. Como es sabido, la teoría de la causalidad por libertad que Kant desarrolla en *KpV* está destinada, no en último término, a hacer comprensible el modo en que las acciones de los agentes humanos pueden y deben considerarse como efecto y expresión de una causa libre, y no meramente como eventos que forman parte de la serie cerrada de las causas y los efectos de carácter fenoménico. Y ya en la resolución de la "Tercera antinomia" de la *KrV* Kant muestra, sobre la base de la distinción crítica entre el plano fenoménico y el plano nouménico de consideración, la posibilidad de pensar sin contradicción una causa libre, asumiendo, al mismo tiempo, que todos los fenómenos están vinculados de modo necesario con otros fenómenos, según la ley de la causa y el efecto, dentro de una serie de condiciones en la cual no puede haber nada incausado (cf. *KrV* A 532-558 / B 560-586). En *KpV* Kant sostiene, por otra parte, que lo que en el campo propio del uso teórico-especulativo de la razón sólo puede comprenderse a título de una mera posibilidad, esto es, a título sólo problemático, queda, en cambio, puesto asertóricamente, aunque sin correspondiente ampliación del conocimiento, allí donde se trata del uso práctico de la razón: desde el punto de vista estrictamente práctico, la realidad de la causa libre queda documentada, como tal, a través de lo que Kant denomina el *factum* (*Faktum*) de la razón, que involucra la conciencia inmediata por parte del agente de su sujeción a las exigencias de la ley moral (cf. *KpV* p. 5 ss., 31). Y, posteriormente, en el importantísimo apartado dedicado a la así llamada "Típica de la facultad del juicio pura práctica", Kant intenta

---

[8] En conexión con la idea de un "Reino de los fines", Reath (2006) cap. 6 enfatiza la presencia de una dimensión irreductiblemente social en la noción kantiana de autonomía, que impide entenderla en términos de las habituales concepciones individualistas. Por el contrario, Reath sostiene correctamente que la capacidad de interactuar con otros agentes es parte esencial del sentido pleno que Kant da a dicha noción (cf. p. 175).

poner de manifiesto el modo específico en que, a través de las funciones de la facultad del juicio en su uso práctico (*praktische Urteilskraft*), la naturaleza puede proveer el *tipo* (*Typus*) de la moralidad, aun sin intervención de una intuición pura y, por tanto, también sin la intervención de "esquemas", que haga posible la mediación entre el elemento de origen intelectual y el elemento de origen empírico. Se trata aquí, en definitiva, de las condiciones que explican que las acciones individuales, a través de sus máximas, puedan ser vistas como casos de realización de las correspondientes prescripciones morales, lo que supone, a su vez, que la propia naturaleza sensible pueda ser vista también como el escenario de realización efectiva y de expresión de los propósitos de los agentes humanos.

Esta peculiar perspectiva sobre la naturaleza es la que queda documentada a través de la noción, sólo aparentemente paradójica, de una "naturaleza inteligible" (*intelligible Natur*), para la cual la naturaleza del mundo sensible (*Natur der Sinnenwelt*) provee el correspondiente tipo, y ello justamente en la medida en que la propia naturaleza sensible presenta realizado en concreto el mismo género de legalidad que, según su forma, también la ley moral prescribe al agente capaz de obrar libremente.[9] La expresión 'naturaleza inteligible', frecuentemente mal entendida, no remite, pues, a una suerte de mundo paralelo o fantasmal, al margen del que se nos ofrece a través de los sentidos, sino que se refiere, por el contrario, a ese mismo y único mundo de nuestra experiencia sensible y compartida, pero visto ahora desde la perspectiva propia del uso práctico de la razón, esto es, visto como escenario para la posible realización y expresión de nuestras intenciones y propósitos, y visto, al mismo tiempo, también como representante tipológico de aquella legalidad que la propia razón en su uso práctico exige, como forma de un querer que pueda valer como moralmente legítimo.[10] Por cierto, en el tratamiento de *KpV* el

---

[9] También en *Grundlegung*, donde la doctrina oficial presentada en la "Típica de la facultad del juicio pura práctica"de *KpV* está todavía ausente, Kant enfatiza ya que un "Reino de los fines" sólo resulta posible, como tal, según una analogía (*Analogie*) con un reino de la naturaleza (*Reich der Natur*) (cf. p. 438).

[10] Este modo de considerar la naturaleza queda documentado con nitidez en la versión del IC que Kant provee como regla de la facultad del juicio que opera bajo leyes de la razón práctica, en el apartado dedicado a la "Típica de la facultad del juicio pura práctica" de *KpV*. En efecto, dicha regla establece que, al proponerse realizar una acción cualquiera, el agente debe preguntarse si tal acción debería tener lugar, también en el caso de que su ocurrencia fuera el resultado de la vigencia de una ley de la naturaleza, de la que el

aspecto vinculado con la realización y expresión de la libertad en acciones que, en su materialidad y sus efectos, constituyen fenómenos del mun-

---

propio agente forma parte (cf. p. 69; véase también *Grundlegung* p. 421). Como el propio Kant enfatiza, el procedimiento de aplicación fundado en valerse de la naturaleza sensible como tipo de la ley moral (ley de la libertad) sería el que de hecho subyace incluso a los juicios morales más habituales del sentido común. Este "racionalismo de la facultad del juicio" (*Rationalismus der Urteilskraft*), que adquiere expresión en el procedimiento de la típica, constituye, a juicio de Kant, el único sendero transitable entre dos extremos opuestos, ambos erróneos, a saber: por un lado, el de un insostenible "empirismo de la razón práctica" (*Empirismus der praktischen Vernunft*), que reduce los conceptos del bien y el mal, sin más, al plano de las meras consecuencias empíricas (felicidad); por otro, el de un también inadecuado "misticismo de la razón práctica" (*Mystizismus der praktischen Vernunft*), que mantiene la pureza y la sublimidad de los principios de la moralidad, pero al precio de proyectarlos hacia un transmundo suprasensible, una suerte de "Reino de Dios invisible" (*ein unsichtbares Reich Gottes*), queriendo así convertir en esquema (*Schema*), a través de la apelación a una pretendida intuición intelectual, lo que sólo puede servir en calidad de símbolo (*Symbol*) (cf. *KpV* p. 70 s.). Para Kant, en cambio, lo que habitualmente se denomina el "Reino de Dios" no ha de buscarse, en principio, en un trasmundo inaccesible. Por el contrario, parafraseando en un sentido no estrictamente teológico al propio Evangelio, podría decirse que, en cierto modo, tal reino está ya entre nosotros, en la medida en que hacemos realidad, a través de nuestro obrar libre, las exigencias de la moralidad y apuntamos, así, a la configuración de un mundo que esté en correspondencia con lo que exige la representación de un "Reino de los fines". Ya Kaulbach (1978) caps. III-IV insistió, con todo acierto, sobre el hecho de que en la concepción kantiana el acceso práctico a través del obrar trae consigo un peculiar esbozo proyectivo, que abre una perspectiva peculiar sobre el mundo, cuya especificidad hace que no puede ser reducida, sin más, a ninguna otra, en particular, tampoco a la propia del acceso puramente teórico-constatativo (cf. esp. p. 151 ss.; 193 ss.). Kaulbach enfatiza, además, que por medio de la concepción del agente como causa libre Kant se representa la unidad originaria de pensamiento (*Denken*) y realización efectiva (*Verwirklichung*), de pensamiento y ser (*Sein*), y ello de un modo tal, que logra ponerse a resguardo del frecuente reproche de dualismo dirigido contra su insistencia en la necesidad de separar nítidamente el aspecto inteligible y el aspecto sensible en el hombre (cf. p. 300 ss.). No es casual que el enfoque decididamente unitarista de Kaulbach, con su énfasis en la identidad de libertad y realidad fenoménica, lo conduzca a destacar la importancia de lo que él mismo denomina, con una expresión que no puede ser tomada en sentido estricto, el "esquematismo práctico" (cf. p. 316 ss.), y, con ello, también a subrayar las importantes correspondencias que mantiene la concepción kantiana del obrar práctico, desde el punto de vista de su papel en la configuración (comunitaria) del mundo compartido de la praxis, con las concepciones de Aristóteles y Hegel (cf. p. 323 ss.). Kaulbach pone así de relieve una conexión que autores atados a (mal)interpretaciones formalistas y contractualistas del pensamiento ético de Kant tienden a desconocer por completo (véase, p. ej., Pendlebury [2005]). Por cierto, la misma línea de interpretación defiende Kaulbach en su reconstrucción de la concepción kantiana de la experiencia estética, a la que caracteriza en términos de un peculiar tipo de acceso a sí mismo y al mundo por parte del sujeto. Véase Kaulbach (1984).

do sensible aparece enfocado, preponderantemente, desde el punto de vista correspondiente a la ética normativa, que apunta a establecer las condiciones de licitud moral de las acciones. Pero, como los propios ejemplos y explicaciones de Kant muestran suficientemente, también en el caso del obrar moralmente incorrecto se debe considerar la misma duplicidad de aspectos, a saber: por un lado, el correspondiente a la causalidad por libertad; por otro, el correspondiente a su expresión y realización en concreto, en el plano fenoménico. Expresado en la terminología de *MdS*, esto quiere decir que la misma duplicidad de aspectos se pone de manifiesto, al menos, del modo peculiar que corresponde a su carácter esencialmente privativo (véase arriba nota 3), también en el caso de un arbitrio libre que se decidiera y optara en contra de lo que exigen las leyes de la moralidad.

Si se atiende al aspecto de referencia de las exigencias de la moralidad a una comunidad universal de personas, por un lado, y al aspecto referido a la necesaria exteriorización que trae consigo la realización efectiva de la libertad a través de la acción, por otro, se comprende de inmediato las razones por las cuales el objeto que tiene en vista la ley universal de todo derecho es justamente la posible *coexistencia* de libertades, según una ley universal. Al realizarse y expresarse exteriormente, a través de acciones que recaen sobre los objetos del mundo fenoménico, la libertad de cada individuo ingresa, por así decir, en un ámbito de materialidad dentro del cual se abre, por primera vez, la posibilidad de un conflicto entre diferentes libertades, a través de sus respectivos efectos. De hecho, no sólo ocurre que, en su realización y expresión exterior, la libertad queda ella misma entregada a un entramado de causas que conducen a la acción que la expresa, a través de sus consecuencias, por senderos que, muy a menudo, escapan al control voluntario del propio agente, y que pueden desembocar, como frecuentemente lo hacen, en resultados inesperados y no tenidos en vista por éste. A ello se agrega, además, el hecho, mucho más elemental aún, de que todo acto de realización y expresión de la libertad de un agente, incluso allí donde no produce efectivamente consecuencias no avistadas por el propio agente, puede constituirse al mismo tiempo, a través de sus efectos, en un impedimento objetivo de la realización y expresión de la libertad de otro agente. En la medida en que se realiza y expresa exteriormente en una materialidad que le es, como tal, ajena, la libertad ingresa necesariamente en el entramado causal de la na-

turaleza sensible, del cual las personas, consideradas en su existencia fenoménica, también forman parte necesariamente. Lo que se muestra en dicho entramado, para el acceso propio del uso meramente teórico de la razón, no es sino una coexistencia de objetos, con sus respectivos estados (sustancia-accidentes), en un sistema dinámico configurado con arreglo a leyes naturales, lo cual en su sentido más básico y general no quiere decir otra cosa que con arreglo a los principios dinámicos de la causalidad y la comunidad (acción recíproca), cuyo papel constitutivo de la experiencia Kant tematiza en la "Analítica de los principios" de *KrV*, más precisamente, en la "Segunda" y la "Tercera" de las "Analogías de la experiencia" (cf. *KrV* A 189-211 / B 232-256 y A 211-218 / B 256-265, respectivamente). Cuando la causalidad por libertad ingresa en dicho sistema dinámico a través de las acciones de los agentes, no se tiene, en principio, desde el punto de vista meramente exterior, más que un nuevo conjunto de efectos, dentro del mismo sistema dinámico. Pero, desde el punto de vista interno correspondiente a la propia causalidad por libertad, estos mismos efectos expresan, de uno u otro modo, los propósitos de los agentes que los producen, y pueden incidir también, al menos, de modo indirecto, sobre los propósitos de otros agentes, al modo de impedimentos exteriores para la realización y expresión de su arbitrio.[11]

Desde el punto de vista práctico y, más específicamente, jurídico, la pregunta clave es, pues, para Kant, la de cómo se pasa de esta mera coexistencia de objetos y personas según leyes naturales, en la cual la realización y expresión de la libertad de unos puede e incluso suele traer consigo el impedimento del ejercicio de la libertad de otros, a un orden de coexistencia dentro del cual la realización y expresión de la libertad no posea este carácter potencial o efectivamente autosupresivo. Y la respuesta que Kant da a dicha pregunta hace referencia, como se vio ya, al papel mediador que debe cumplir necesariamente la forma de la universalidad, propia de toda genuina legalidad, allí donde se trata de hacer posible una genuina coexistencia de libertades. Como ocurre en general, allí donde la naturaleza opera como tipo de las categorías de la libertad, también en el caso de la ley universal de todo derecho, el sistema dinámico según leyes naturales constituido por los objetos del mundo fenoménico

---

[11] A este respecto, véase la explicación y los ejemplos de Kant en la introducción la lección sobre derecho natural de 1784 (cf. *Naturrecht Feyerabend* p. 1319 ss.).

(*i. e.* la naturaleza sensible) provee no sólo el escenario en el cual ha de realizarse, sino, a la vez, al menos, según su forma, también el patrón tipológico a partir del cual debe orientarse la representación ideal, pero no por ello menos dotada de fuerza vinculante, de un orden de coexistencia de libertades, según una ley universal de la libertad misma.[12] No puede, pues, llamar la atención el hecho de que, a la hora de proceder a exponer y deducir el principio básico y elemental de todo derecho privado, que no es otro que el de la así llamada "posesión inteligible" (*intelligibler Besitz*, *possesio noumenon*), por oposición a la mera "posesión física" (*physischer Besitz*, *possesio phaenomenon*), Kant apele expresamente a las categorías de relación (*vgr.* sustancia, causalidad y comunidad), que, entendidas ahora como categorías de la libertad, en el sentido preciso de la doctrina de *KpV* (cf. p. 65 ss.), son las que proveen la forma conceptual por medio de la cual resulta representable un sistema dinámico de coexistencia de libertades, que da expresión al tipo de ordenamiento exigido por una ley universal de la libertad (cf. *Rechtslehre* p. 247 ss.).[13]

---

[12] El carácter esencialmente dinámico del modelo que Kant tiene en vista para dar cuenta de la posibilidad y la estructura de un orden jurídico es puesto de relieve también por Willaschek (2002) p. 82 ss., quien compara los pasajes relevantes de *Rechtslehre* con el modo en que Kant interpreta el modelo dinámico correspondiente a la "Tercera Ley" de Newton en su tratamiento de los principios metafísicos de la ciencia natural (cf. *MAN* p. 544-541, esp. p. 548 s.).

[13] Por medio de la noción de posesión (*Besitz*, *possesio*) inteligible Kant tematiza el fundamento *a priori* de toda posible propiedad efectiva (*Eigentum*, *dominium*), que sólo es genuinamente tal, si está apoyada, además, en los correspondientes títulos de derecho, los cuales presuponen ya determinados actos jurídicos. Como muestra la deducción de lo que Kant denomina lo "mío y tuyo exterior" (*das äußere Mein und Dein*), que conduce a la idea de la "posesión meramente jurídica de un objeto exterior", por oposición a la posesión física del objeto, la posibilidad de toda posesión inteligible se funda en un postulado jurídico (*rechtliches Postulat*) de la razón práctica, según el cual: 1) resulta posible para cualquier sujeto (*lex permissiva*) llegar a tener como suyo cualquier posible objeto exterior de su arbitrio (cf. *Rechtslehre* p. 249), y, por lo mismo, 2) constituye una obligación jurídica (*Rechtspflicht*) comportarse frente a los otros de modo tal, que los objetos exteriores (*das Äußere*) utilizables (*das Brauchbare*) puedan llegar a ser también la propiedad (*das Seine*) de alguno de ellos (p. 252), lo cual implica, inversamente, 3) el carácter contrario a derecho (*rechtswidrig*) de toda máxima que suponga considerar a un objeto (*Gegenstand*) como si fuera en sí mismo (*an sich*) y objetivamente (*objektiv*) "cosa de nadie" (*herrenlos*, *res nulius*) (cf. p. 249). Sobre esta base, Kant considera que la aplicación de este principio, basado en el concepto *a priori* de posesión inteligible, a los objetos de la experiencia explica por qué la mera representación empírica de la posesión de un objeto (*Inhabung, detentio*) no basta para explicar el carácter de la genuina posesión jurídica, y también de qué modo la posesión

4. Derecho, derecho natural y derecho positivo

Un estado de coexistencia de libertades meramente según leyes naturales, en el cual la realización y expresión exterior de la libertad posee un carácter no sólo potencial sino, con frecuencia, también efectivamente autosupresivo, se corresponde, en general, con la repesentación de lo que en la tradición del pensamiento jurídico y político de la Modernidad –a la cual en este punto Kant sigue– se conoce bajo el nombre de "estado de naturaleza" (*Naturzustand*, *status naturalis*), por oposición al "estado de derecho" (*rechtlicher Zustand*) o al "estado civil" (*bürgerlicher Zustand*, *status civilis*).[14] Se trata de una situación en la cual –para decirlo como Kant lo for-

jurídica de un objeto, que implica que el objeto está "en mi poder" (*in meiner Gewalt*, *in potestate mea*), es compatible con condiciones que, transitoria o permanentemente, hacen imposible su posesión física, tales como, por ejemplo, la separación en el espacio (*vgr.* un objeto situado en un lugar alejado) y en el tiempo (*vgr.* el caso de la toma de posesión sobre algo, basada en una promesa hecha por su anterior dueño) o bien las dimensiones del objeto (*vgr.* un territorio) (cf. p. 252 ss.). Un buen comentario de la exposición y deducción de lo "mío y tuyo exterior" se encuentra en Fulda (1999). Véase también Westphal (2002). El preciso alcance de la así llamada "ley permisiva de la razón práctica" en el contexto específico de la doctrina del derecho ha sido discutido recientemente por Hruschka (2004), quien, por medio de un brillante examen de las conexiones históricas y sistemáticas más relevantes, ha logrado poner de manifiesto el error de las interpretaciones más difundidas, las cuales, basándose en el empleo de la misma noción que Kant lleva a cabo en *EF* p. 347 nota, pretenden construir la ley permisiva de *Rechtslehre* como una ley que posibilitaría ciertas excepciones relativas a determinadas prohibiciones dadas de antemano. Hruschka muestra, en cambio, que en el contexto de la doctrina del derecho la noción debe entenderse en el sentido preciso de una ley que confiere determinadas facultades y queda referida a acciones meramente permitidas (*i. e.* ni prohibidas ni obligatorias), que dan cuenta del origen de instituciones jurídicas fundamentales, tales como la propiedad, la familia, las obligaciones contractuales, etc.

[14] Para la oposición entre "estado de naturaleza" (*Naturzustand*), por un lado, y "estado de derecho" (*rechtlicher Zustand*) y "estado civil" (*bürgerlicher Zustand*), por el otro, en el contexto de *Rechtslehre*, véase esp. p. 306, 343 ss., 349 s. Como han puesto de relieve S. Byrd y J. Hruschka, Kant –que en este punto sigue a Achenwall, aunque corrige su posición en una serie de aspectos sistemáticamente fundamentales– opera, en rigor, con un esquema basado en la distinción no de dos, sino, más bien, de tres estados diferentes, a saber: 1) un estado natural originario, 2) un estado natural adventicio o contingente, y 3) un estado, igualmente adventicio o contingente, pero de carácter propiamente civil o jurídico. El contraste habitual entre el estado de naturaleza y el estado civil queda comprendido aquí, básicamente, bajo la alternativa entre 2) y 3), donde 2) alude a un estado en el cual se tiene ya, al menos a título de suposición, hechos jurídicamente relevantes (p. ej. una agresión de un sujeto A a uno B, el casamiento de A con B, etc.), pero sin que exista aún un genuino ordenamiento jurídico, en el sentido propio de 3). Por su parte, 1) alude a

mula alguna vez, en particular, con referencia a la coexistencia de diferentes Estados, no sujeta a principios jurídicos de carácter supra-estatal– la propia libertad se ve reducida al estatuto de una mera "libertad natural" (*natürliche Freiheit*) (cf. *Rechtslehre* p. 343) o, lo que es lo mismo, de una "libertad sin ley" (*gesetzlose Freiheit*) (cf. p. 343; véase también p. 307, 316). La existencia de estados de mera "libertad natural" muestra, precisamente, que las solas leyes naturales no bastan para garantizar la genuina coexistencia de libertades que exige la ley universal de todo derecho.[15] El paso del estado de la "libertad natural" a un estado que garantice la posibilidad de una genuina coexistencia de libertades, cuya realización y expresión no resulte arbitrariamente autosupresiva, sólo se hace posible,

---

un estado originario que comprende el conjunto de condiciones apriorísticas en virtud de las cuales un hecho jurídicamente relevante puede adquirir tal relevancia jurídica, vale decir, ante todo, el derecho originario a la libertad, pero también la idea de una voluntad originariamente unificada, a la que Kant apela para dar cuenta del origen de la propiedad (cf. *Rechstlehre* p. 263), etc. Para una detallada discusión de este aspecto, bajo expresa consideración de la recepción, a la vez, positiva y crítica de la concepción de Achenwall por parte de Kant, véase Byrd – Hruschka (2005) p. 485-490 y (2006) p. 141-144.

[15] Ésta es una de las razones elementales por las cuales Kant piensa que las leyes de la naturaleza sólo están en condiciones de proveer el *tipo* de las leyes de la moralidad, cuando son consideradas en atención a su mera forma, con los correspondientes caracteres de necesidad y universalidad, y no, en cambio, cuando se las considera desde el punto de vista de su contenido material específico, sea en lo que éste tiene de empírico o bien de *a priori*. Así, por ejemplo, la conexión necesaria entre la causa y el efecto, tal como ella se da de hecho en la naturaleza, explica, desde el punto de vista exterior correspondiente a su realización en el plano fenoménico, tanto las acciones moral y jurídicamente lícitas como también aquellas que son contrarias a los principios de la moralidad y el derecho, con sus correspondientes efectos. La insistencia de Kant en que la aplicación en concreto de la ley moral a los objetos de los sentidos excluye la mediación de esquemas, a pesar de que se basa ella misma en el empleo del entendimiento (*Verstand*) (cf. *KpV* p 68 s.), apunta a subrayar que el tipo de pretensión de validez que la ley moral trae consigo no puede fundarse en la materia concreta a la que dicha ley debe aplicarse en cada caso y, por lo mismo, no puede apoyarse en ninguna ley de la naturaleza. Ello no impide, sin embargo, sino que, más bien, posibilita que, en su aplicación en concreto, la propia ley moral sea representada tipológicamente como una ley de la naturaleza (*Naturgesetz*), aunque sólo según su forma (cf. p. 69). En la introducción a la lección de 1784 Kant explica, además, que la voluntad del ser humano no admite ser restringida por la naturaleza, pues ello implicaría la supresión del carácter de fin en sí mismo propio del ser racional y libre (cf. *Naturrecht Feyerabend* p. 1319). Para hacer posible la coexistencia de libertades, la libertad debe ser restringida, pero ello jamás puede acontecer por medio de leyes naturales (*durch Naturgesetze*), ya que tal cosa implicaría justamente la supresión de la libertad: la restricción de la libertad en la que se funda el derecho tiene, pues, necesariamente, el carácter de una auto-restricción por parte del ser racional y libre (cf. p. 1321).

por tanto, a través de la referencia a la ley universal de la libertad, tal como adquiere expresión en la versión específicamente jurídica del IC. Más aún, Kant sostiene la existencia de un así llamado "postulado del derecho público" (*Postulat des öffentlichen Rechts*), que exige el paso del estado de naturaleza, el cual constituye un estado de inseguridad jurídica (cf. p. 311) y de injusticia (cf. p. 350), al estado civil (cf. p. 307), que es aquel en el cual una constitución civil (*bürgerliche Verfassung*) asegura los derechos de los individuos (cf. p. 311). La libertad individual sólo puede quedar asegurada, en su realidad efectiva, en el contexto de la ciudadanía y, con ello, dentro del ordenamiento jurídico del Estado (*Staat*, *civitas*).[16]

El deber jurídico de entrar en el estado civil, que conlleva la necesidad de la fundación del Estado, señaliza, desde el punto de vista sistemático, el lugar de transición de la esfera del derecho privado (*Privatrecht*) a la del derecho público (*öffentliches Recht*). Sin embargo, a juicio de Kant, dicha transición comprende, al mismo tiempo, dos direcciones de consideración complementarias, ya que, por una parte, los fundamentos últimos del derecho público han de buscarse en los principios del derecho privado y, en último término, en la "ley universal de todo derecho"; pero, por otra parte, las exigencias que plantean los deberes jurídicos propios del

---

[16] Algo análogo sostiene Kant en el plano correspondiente a las relaciones entre diferentes Estados, tal como lo muestra su tratamiento de las nociones de "derecho internacional" (*Völkerrecht*) y "derecho cosmopolítico" (*Weltbürgerrecht*) (cf. *Rechtslehre* p. 343 ss. y 352 ss., respectivamente): también aquí el aseguramiento de la posible coexistencia de Estados soberanos supone, necesariamente, la entrada en un estado jurídico en el cual las relaciones entre dichos Estados queden reguladas con arreglo al principio de la coexistencia de libertades según una ley universal (cf. p. 350). Contra lo que suponen erróneas interpretaciones contractualistas de su posición, en ningún caso, ni en el plano de las relaciones individuales ni en el de las relaciones entre Estados, Kant pretende fundar la necesidad de entrar en el estado de derecho en consideraciones referidas a las consecuencias beneficiosas que se derivarían de ello. Más bien, la estrategia de fundamentación a la que recurre Kant es aquí, básicamente, la misma que adopta en su tratamiento del principio de la moralidad, con el recurso al correspondiente test de universalización, y tiene, por tanto, la forma exactamente inversa, a saber: Kant muestra que máximas (de individuos o grupos) que suponen ejercer la propia libertad al precio de suprimir la posibilidad del ejercicio de la libertad de otros (individuos o grupos) no superan las exigencias de la universalización, pues, universalizadas, conducen, en definitiva, a su propia supresión. Por lo mismo, tales máximas no califican como principios de una legislación universal y no satisfacen, entonces, los requerimientos derivados de la ley universal de todo derecho. Para la concepción kantiana de la vinculación entre libertad y ciudadanía en el contexto de la doctrina del derecho, véase la buena discusión en Pinkard (1999).

ámbito del derecho privado sólo pueden quedar debidamente garantizadas, en su realidad efectiva, a través de la institucionalidad estatal, configurada con arreglo a los principios del derecho público. En tal sentido, Kant considera que, por ejemplo, el derecho a la propiedad tiene, como se vio, un fundamento apriorístico, que resulta, como tal, anterior a toda institucionalidad estatal. Pero sostiene, al mismo tiempo, que en el estado de naturaleza la posesión sólo puede tener un carácter provisorio, de modo tal que una genuina posesión jurídica sólo es posible, en rigor, allí donde está ya constituido un poder público con facultades legislativas, es decir, en un estado civil (cf. p. 255 ss.).[17] En definitiva, Kant piensa que *todo* el sistema del derecho remite, en su fundamento apriorístico último, a un único (*einziges*) *derecho nativo* (*angeborenes Recht*) de todo individuo humano, en virtud de su propia humanidad (*kraft seiner Menschheit*), que no es otro que la libertad misma, en el sentido de la independencia respecto de la constricción procedente del arbitrio de otros, y en la medida en que, desde el punto de vista de su ejercicio efectivo, resulte posible su coexistencia con la libertad de otros, según una ley universal (cf. p. 237 s.).

La referencia a la libertad como único derecho nativo marca el punto de inserción de la recepción kantiana de la noción de derecho natural. En la división sistemática de los derechos Kant distingue entre el derecho natural, basado exclusivamente en principios *a priori*, y el derecho positivo (*positives Recht*) o estatutario (*statutarisches Recht*), que procede de la voluntad del legislador (cf. p. 237). Y, a continuación, explica la noción de derecho natural así introducida en términos del carácter *nativo* (*angeboren*), y no adquirido (*erworben*), del derecho a la libertad: como derecho nativo, la libertad le corresponde a toda persona "por naturaleza" (*von Natur*), con independencia de todo posible acto jurídico, mientras que los demás derechos se adquieren sobre la base de correspondientes actos jurídicos (cf. p. 237). Como se echa de ver, el concepto de lo "natural" está tomado aquí en el sentido restringido que remite a la naturaleza del ser racional, como tal, y no en el sentido más amplio que remite al ordenamiento de la naturaleza como un todo, tal como éste suele ser dominante en aquellas concepciones clásicas que, como la estoica, por ejemplo, se caracterizan por dar a la noción de derecho (ley) natural un decidido en-

---

[17] Para la concepción kantiana acerca del carácter de la propiedad, bajo las condiciones propias del estado de naturaleza, véase Saage (1976).

marcamiento cosmológico. Resulta inmediatamente claro que Kant mismo no podría proceder de este modo, dado su estricto rechazo de la posibilidad de buscar en las leyes de la naturaleza el fundamento último de la moralidad y el derecho. Por otro lado, y en este punto su posición se distingue también de posiciones clásicas al estilo de la elaborada en la tradición aristotélica, Kant rechaza, del mismo modo, la posibilidad de buscar orientación aquí a partir la noción de naturaleza humana. En efecto, tal punto de partida no permitiría, a su juicio, hacer justicia debidamente a la estricta necesidad y universalidad de las leyes morales, por cuanto la noción de naturaleza humana involucra necesariamente la referencia a elementos empíricos de la constitución del ser humano. Por lo mismo, la ética no puede fundarse en la antropología, que, a lo sumo, provee, más bien, el conocimiento de determinadas condiciones especiales de aplicación en concreto de los principios universales de la moralidad (cf. *Grundlegung* p. 389, 442). Éstos valen, como tales, para todo ser racional, y no exclusivamente para el hombre (cf. p. ej. *KpV* p. 19, 25, 32). Y algo análogo debe decirse también, por cierto, para el caso del derecho. Desde luego, esto no implica la eliminación de todo elemento naturalista en el modelo kantiano de fundamentación de la ética y el derecho, ya que el propio Kant apela, como se vio, a la noción de naturaleza racional, y se vale de ella para dar cuenta del valor absoluto que poseen las personas, en cuanto constituyen fines en sí mismos. Pero la diferencia decisiva con los modelos de fundamentación que el propio Kant rechaza viene dada aquí por el hecho de que, a su juicio, el fundamento de la moralidad no necesita ni tampoco podría buscarse en una instancia ajena a la razón misma: a través de la ley moral, la razón se ve remitida a aquello con lo que está, desde un comienzo, identificada, pues no se trata, en definitiva, de otra cosa más que de sí misma. También por este lado se advierte, pues, la esencial conexión que vincula, para Kant, la noción de moralidad con la de autonomía, que no es otra que la de una razón que se da a sí misma la ley (cf. *KpV* p. 33).

Este mismo aspecto se pone de manifiesto, con particular nitidez, en el tratamiento que hace Kant de la noción de la "ley natural" (*natürliches Gesetz*), en su sentido específicamente práctico-moral, por oposición a la noción de "ley positiva" (*positives Gesetz*). Las leyes dotadas de carácter vinculante u obligatorio (*verbindende Gesetze*), para las cuales puede haber una legislación externa (*äußere Gesetzgebung*), como es el caso de las leyes

jurídicas, a diferencia de las morales, se denominan las "leyes externas" (*äußere Gesetze*) (cf. *Rechtslehre* p. 224). Pero entre ellas, explica Kant, hay algunas cuya obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) se puede (re)conocer (*erkennen*) *a priori* por medio de la razón, incluso, en ausencia de una correspondiente legislación exterior. Se trata, en este caso, de leyes externas, pero que, al mismo tiempo, deben contar como "leyes naturales" (*natürliche Gesetze*). En cambio, aquellas leyes externas que, en ausencia de una correspondiente legislación externa, carecen de todo carácter obligatorio, de modo tal que, bajo tales condiciones, ni siquiera serían leyes, son meras "leyes positivas" (*positive Gesetze*) (cf. p. 224). Justamente el hecho de que la obligatoriedad de la mayoría de las leyes que componen todo sistema jurídico positivo dependa de la existencia de una legislación externa muestra, al menos, de modo indirecto, el carácter no autosustentado que posee, en definitiva, dicho tipo de ordenamiento. En efecto, se podría concebir una legislación exterior que contuviera tan sólo leyes positivas, pero incluso aquí, para dar cuenta de la obligatoriedad de tales leyes, habría que presuponer ya una ley natural (*ein natürliches Gesetz*), que fundara la autoridad (*Autorität*) del legislador que las sanciona, esto es, su potestad para obligar a otros (*Befugnis andere zu verbinden*), a través de su mero arbitrio (*durch seine bloße Willkür*) (cf. p. 224). Ahora bien, desde el punto de vista del origen de su carácter vinculante (*Verbindlichkeit*), la noción de ley, en su sentido específicamente práctico-moral, remite siempre, explica Kant, a un autor (*Urheber, autor*), que no es otro que el legislador (*Gesetzgeber*, *legislator*). No ocurre lo mismo, sin embargo, respecto del contenido de la ley misma, pues éste no siempre puede ser, sin más, retrotraído en su origen a un autor específico (cf. p. 227). Allí donde por su contenido la ley remite en su origen a la voluntad de un legislador, ocurre entonces que la ley misma posee un carácter positivo, es decir, contingente (*zufällig*) y, por lo mismo, arbitrario (*willkürlich*). En cambio, aquella ley que nos obliga de modo apriorístico e incondicionado, a través de nuestra propia razón, es una ley cuyo contenido no puede ser representado como originado meramente a partir de la voluntad de ningún legislador, ni siquiera la de un legislador supremo, que fuera su autor. Esto no excluye, sin embargo, que toda ley de este tipo pueda ser *expresada* (*ausgedrückt*) como procedente de la voluntad divina, entendiendo a Dios como un ser moral cuya voluntad es ley para todos (cf. p. 227). Dicho de otro modo: en su calidad de legislador supremo, Dios puede e incluso debe ser representa-

do como el origen del carácter universalmente vinculante u obligatorio de tales leyes, sin que el contenido mismo de lo que ellas prescriben pueda ser reducido al estatuto de una mera sanción de su arbitrio, justamente, porque lo propio de este tipo de leyes reside en el hecho de que su carácter universalmente obligatorio tiene que poder ser reconocido, sin más, a través de la razón.[18] Como se ve claramente, tampoco a la hora de pensar la relación entre el derecho natural, por un lado, y la voluntad, más específicamente, la voluntad divina, por el otro, Kant se muestra dispuesto a relativizar el vínculo esencial entre moralidad y racionalidad, que constituye el rasgo definitorio de su noción de autonomía.[19]

Pues bien, partiendo de la conexión entre las nociones de derecho natural y autonomía, y atendiendo al carácter externo y no autosustentado de todo sistema de derecho, se puede comprender mejor cuál es la

---

[18] El modo en que Kant concibe aquí la relación entre el derecho natural y la voluntad de Dios guarda, en lo esencial, correspondencia con el modo en el que piensa también la relación entre las normas de la moralidad y la voluntad divina. En efecto, también en este caso Kant niega que el contenido de las normas morales pueda verse como objeto de mera sanción arbitraria de una voluntad ajena, ni siquiera de la voluntad divina. Pero sostiene, al mismo tiempo, que a través del concepto del "bien supremo" (*das höchste Gut*), como objeto (*Objekt*) y fin último (*Endzweck*) de la razón pura práctica, la ley moral conduce, como tal, a la religión, entendida aquí, en su sentido meramente racional, como el (re)conocimiento (*Erkenntnis*) de todos los deberes como mandamientos divinos (*göttliche Gebote*) (cf. *KpV* p. 129; para Dios como legislador moral, véase también *Religion* p. 181 s.).

[19] Por lo mismo, y contra lo que suele afirmarse todavía con alguna frecuencia, resulta poco menos que imposible alinear la concepción kantiana, en este punto clave y decisivo, con las posiciones más representativas de la tradición del voluntarismo, tal como éstas se inician en el Medioevo tardío. Por el contrario, en el ámbito estrictamente ético y jurídico, Kant debe verse, más bien, como un continuador de las intuiciones fundamentales del racionalismo, aunque ciertamente un continuador dotado de un perfil marcadamente propio y original. De hecho, Kant mismo presenta el objetivo fundamental de su filosofía crítica, en lo que concierne específicamente al uso práctico de la razón, como un intento por impedir la pretensión autocrática (*Alleinherrschaft*) de la "razón empíricamente condicionada", que pretende ilegítimamente poner límites al uso práctico de la razón, que es, como tal, necesariamente trascendente, mientras que, en el caso del uso teórico de la razón, el objetivo de la crítica era, inversamente, el de poner límites a la injustificada pretensión de la razón misma de obtener por sí sola conocimiento, más allá del ámbito que demarcan las condiciones formales de la experiencia posible (cf. *KpV* p. 16). En tal sentido, Kant sostiene también que el concepto de libertad, intrínsecamente vinculado al objeto puro de la razón en su uso práctico, es la "piedra del escándalo" (*Stein des Anstoßes*) para todos los empiristas (cf. p. 7).

función específica que Kant asigna al derecho natural, como tal. Conviene distinguir aquí dos aspectos diferentes.

Por un lado, desde el punto de vista sistemático-doctrinal, la noción de derecho natural demarca, como tal, el ámbito correspondiente a aquella parte pura de la doctrina del derecho que contiene el sistema de los derechos que pueden ser derivados a partir del derecho nativo de las personas a la libertad, bajo las condiciones que prescribe el principio de coexistencia de libertades contenido en la ley universal de todo derecho. Se trata, pues, del ámbito temático del que se ocupa la ciencia jurídica (*Rechtwissenschaft*, *iurisscientia*), cuyo objetivo no es otro que el conocimiento sistemático de la "doctrina del derecho natural" (*natürliche Rechtslehre*, *Ius naturae*) (cf. *Rechtslehre* p. 229).

Por otro lado, desde el punto de vista externo, que atiende a su relación con el derecho positivo y con los sistemas jurídicos fácticamente existentes, la noción de derecho natural posee, a juicio de Kant, también una decisiva importancia, en la medida en que desempeña una imprescindible función crítica y regulativa. Aunque, como se vio, existe, a juicio de Kant, un deber jurídico, reconocido por la propia razón, de pasar del estado de naturaleza al estado de derecho y, con ello, al estado civil, el derecho positivo mismo no puede derivarse en su totalidad meramente a partir de los principios del derecho puro. En su existencia efectiva y en su variedad de formas, el derecho positivo contiene y necesita contener, de hecho, siempre ya mucho más de lo que puede establecerse exclusivamente por recurso a los principios que la razón extrae de sí misma.[20] Sin embargo, la mayor amplitud del derecho positivo y la diversidad fáctica de sus formas institucionalizadas de existencia no ponen, en sí mismas, ningún obstáculo a la pretensión de validez irrestricta de los principios del derecho natural. Por el contrario, como se vio ya, Kant piensa incluso que las exigencias que se derivan de tales principios sólo pueden ser efectivamente realizadas y garantizadas en el marco de un ordenamiento jurídico positivo, lo que supone la vigencia del estado de derecho y también la existencia de organización estatal. Al mismo tiempo, no menos cierto es que la organización estatal y el ordenamiento jurídico positivo pueden convertirse, ellos mismos, también en una seria amenaza de la posibilidad de realización efectiva de esas mismas exigencias, allí donde el Estado y

[20] Cf. p. ej. *Vorarbeiten MdS* p. 282 s.

el sistema jurídico ya no responden, en su origen, su estructura y su funcionamiento efectivo, más que a estipulaciones de carácter arbitrario-contingente, a configuraciones fácticas y a relaciones de poder. Se atisba aquí, pues, una dificultad de fondo, que concierne a la tensión estructural entre las exigencias normativas de la razón práctica, por un lado, y los requerimientos que plantea su realización efectiva, especialmente, en el plano institucional, por el otro: para la realización de sus propias exigencias, la razón práctica se ve remitida a la existencia de instituciones, que posteriormente, en su realidad efectiva, pueden e incluso suelen limitar las posibilidades de despliegue de la propia razón práctica.[21] En cualquier caso, Kant asume que el criterio último de legitimidad para todo ordenamiento jurídico positivo viene dado, en definitiva, por el principio que establece que el derecho natural no puede ser afectado, como tal, por leyes estatutarias: el principio que declara ilícita la lesión por parte de otros de aquello que debe contar como mío debe quedar preservado, pues, también en el plano correspondiente a las relaciones que mantienen los ciudadanos, individual o colectivamente considerados, con el poder estatal, al menos, en el sentido que se refiere a la igualdad de todos como miembros pasivos de la comunidad ciudadana (cf. *Rechtslehre* p. 256, 315). La constitución civil (*bürgerliche Verfassung*) constituye tan sólo el estado de derecho por medio del cual se le asegura (*gesichert wird*) a cada uno lo suyo (*das Seine*), pero no provee ella misma el medio a través del cual se averigua (*ausgemacht wird*) y se determina (*bestimmt wird*) originariamente lo que pertenece a cada quien, pues toda garantía presupone ya de antemano aquella posesión o pertenencia que se pretende asegurar a través de ella (cf. p. 256).

Por cierto, el recurso al principio que establece la prioridad del derecho natural frente a todo ordenamiento jurídico positivo no permite evitar, por sí solo, la existencia efectiva de regímenes jurídicos y estatales injustos, ni tampoco la de lesiones ilegítimas de la libertad de los individuos, que, bajo determinadas circunstancias fácticas, pudieran derivarse del accionar de las instituciones y los poderes del Estado. Y Kant fue lo suficientemente realista en este punto, como para admitir que no existe

[21] Se trata de la dificultad que ha sido diagnosticada y tematizada bajo la denominación de la "aporía institucional" (*Institutionsaporie*) de la razón práctica. Véase Wieland (1989) p. 39 ss.

tampoco un mecanismo jurídico concreto que pudiera hacer imposible, en la práctica, la ocurrencia de abusos, incluso graves, del poder estatal. Tampoco la impediría, desde luego, el reconocimiento jurídico –para Kant, imposible, como tal, ya por simples razones formales (cf. *Rechtslehre p.* 320 ss.)– de un supuesto "derecho a la resistencia".[22] Sin embargo, el principio de la prioridad del derecho natural frente a todo ordenamiento jurídico positivo posee, de todos modos, una decisiva importancia sistemática, en la medida en que concede al derecho natural la función de una imprescindible pauta de enjuiciamiento, allí donde se trata tanto de generar nuevas instituciones, como también de evaluar y someter a crítica los ordenamientos jurídicos existentes, desde un punto de vista estrictamente normativo, que, como tal, no atiende meramente a su eficacia, sino también, y fundamentalmente, a la validez de sus pretensiones de legitimidad. En tal empleo de tipo crítico-evaluativo, los principios del derecho natural proveen, pues, puntos de referencia elementales para los correspondientes procesos reflexivos, destinados a establecer si, y en qué medida, lo que se tiene ya dado de hecho o bien se propone como parte de un ordenamiento jurídico positivo puede contar legítimamente como ejemplo de realización efectiva de las exigencias que se derivan del propio concepto de derecho.

Como puede verse, incluso más allá de la función sistemática que como concepto básico desempeña en el ámbito correspondiente a la parte pura de la doctrina del derecho, la noción de derecho natural cumple, para Kant, también una función fundamental de carácter crítico-reflexivo, allí donde se trata de someter a enjuiciamiento, desde el punto de vista normativo, a todo posible ordenamiento de derecho positivo. De los meros principios del derecho natural no se sigue todavía, por cierto, ningún ordenamiento jurídico positivo, ni ya existente, ni tampoco a ser realizado en el futuro, pues en la generación de cualquier ordenamiento de este tipo interviene también necesariamente todo un amplio conjunto de consideraciones empíricas referidas a las personas, las circunstancias y el territorio a los que dicho ordenamiento queda, como tal, referido. Sin

---

[22] Problemas como el del así llamado "derecho a la resistencia" (*Widerstandsrecht*) se sitúan, desde el punto de vista sistemático, dentro del ámbito demarcado por la aporía institucional. Véase Wieland (1989) p. 45 ss. Para una breve exposición de la posición kantiana con referencia al problema del "derecho a la resistencia", véase ahora Ludwig (1999) p. 189 ss.

embargo, desde el punto de vista estrictamente normativo, todo ordenamiento jurídico positivo queda, como tal, necesariamente sujeto a la posibilidad de enjuiciamiento a la luz de las exigencias que plantea el propio concepto de derecho. Y ello por la sencilla razón de que es en esas mismas exigencias donde hay que buscar, en definitiva, el fundamento último de las pretensiones de legitimidad de cualquier ordenamiento jurídico dado. Desde este mismo punto de vista, se comprende también, por último, la razón por la cual en el contexto de *Rechtslehre* el tratamiento de la noción de derecho natural va siempre asociado, de hecho, a la discusión de las condiciones bajo las cuales resulta posible, en cada caso, el *tránsito* desde el ámbito (puro) del derecho natural al ámbito (empírico) del derecho positivo. Como se ha enfatizado con acierto recientemente, se trata aquí, en rigor, de un caso específico que ejemplifica un problema sistemático más amplio, concerniente a lo que Kant denomina la "transición" (*Übergang*) desde la parte pura a la parte empírica de una determinada ciencia.[23] Y, de hecho, el tratamiento específico de la noción de derecho natural queda reservado en *Rechtslehre* para el pasaje contenido en los §§ 32-40, una "sección episódica" (*episodicher Abschnitt*) que cumple, en cierto modo, la función de marcar de modo expreso el punto de transición entre derecho natural y derecho positivo o estatutario.[24] Pero a ello se agrega, además, el hecho, igualmente importante, de que, en el tratamiento específico de los capítulos más importantes tanto del derecho privado como del derecho público, la consideración de Kant pone especial atención en la cuestión relativa al modo en el que el principio jurídico puro relevante para el caso adquiere (o no) realización y expresión a través de determinados actos o situaciones, que dan origen (o no) a los correspondientes títulos de derecho, dentro del ordenamiento jurídico

---

[23] Cf. König (1999) p. 147 ss., quien pone de relieve la correspondencia sistemática con la que König llama la "ciencia de la transición" (*Übergangslehre*) que Kant desarrolla para el caso de los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza en *MAN* (véase esp. las explicaciones de Kant en p. 469 ss.).

[24] Cf. König (1999) p. 147. König establece una analogía con la función que cumple la sección episódica de los §§ 16-18 de *Tugendlehre*, dedicada a la "Anfibología de los conceptos de reflexión morales", la cual marca el punto de transición de los deberes de derecho a los deberes de virtud. Con todo, en este caso no se trata ya, de modo comparable, de lo que sería la transición entre la parte pura y la parte empírica de una doctrina de los deberes.

positivo.[25] En todos los casos se trata, pues, fundamentalmente, de precisar en concreto las condiciones que debe reunir la realización y expresión exterior de los principios del derecho puro, tal como éstos derivan, a su vez, del derecho nativo a la libertad, bajo las condiciones restrictivas que prescribe el principio de coexistencia de libertades, contenido en la "ley universal de todo derecho".

5. A modo de conclusión

La recepción de la noción de derecho natural que Kant lleva a cabo en su doctrina del derecho no puede comprenderse en su orientación básica y en su genuino alcance, si no se considera adecuadamente el peculiar contexto sistemático en el que queda inserta desde un comienzo. Dadas las premisas más generales de su filosofía crítica y, en particular, dados los puntos de partida básicos del peculiar modelo de fundamentación de la ética que desarrolla en *Grundlegung* y *KpV*, Kant tiene vedado de antemano todo posible intento de adentrarse por los caminos transitados más habitualmente por las concepciones iusnaturalistas elaboradas en la tradición filosófica precedente. En efecto, ni la referencia a la naturaleza como un todo, ni tampoco la referencia a la naturaleza humana, como tal, pueden proveer el punto de partida de la concepción kantiana, en la medida en que ésta pretende alcanzar una fundamentación apriorística, que no dependa en su validez de constataciones de hecho referidas a los objetos de la experiencia sensible. No menos cierto es, sin embargo, que la

[25] Así, por ejemplo, en el tratamiento de la figura de la adquisición por posesión permanente (*Erwerbung durch Ersitzung*, *usucapio*) Kant procura, sobre todo, establecer las condiciones bajo las cuales la prescripción de la antigua propiedad podría considerarse perteneciente al derecho natural (cf. *Rechtslehre* p. 292 s., 364 s.; véase también el tratamiento de las condiciones de transmisión de la propiedad en el derecho hereditario, p. 365 s.). En el caso del derecho matrimonial, se considera desde una perspectiva comparable, en la cual el derecho natural provee la pauta última de enjuiciamiento, situaciones tales como la poligamia, el concubinato o las uniones que no satisfacen adecuadamente los requerimientos de igualdad jurídica de los contrayentes (cf. p. 280 s.). Por último, en el caso del tratamiento de la adquisición a través de fallos judiciales, Kant sostiene que la sentencia de la justicia distributiva, allí donde ésta está en conformidad con su ley apriorística, debe considerarse perteneciente al derecho natural, del mismo modo que la correspondiente a la justicia conmutativa (cf. p. 296 s.).

propia concepción kantiana tampoco puede prescindir de todo tipo de punto de partida fáctico. Y, como es sabido, el propio Kant remite aquí a la existencia de un cierto *factum* de la razón, vinculado indisolublemente con la conciencia (*Bewußtsein*) de la libertad de la voluntad, a través del cual la razón pone efectivamente de manifiesto en nosotros mismos su carácter práctico (cf. *KpV* p. 42). De este modo, Kant señala hacia una dimensión originaria de familiaridad del agente humano con su propia naturaleza racional. Ésta provee el punto de partida no sólo para toda posible experiencia de la moralidad –que, en su núcleo último, no puede verse, entonces, sino como una peculiar forma de autoexperiencia–, sino también, posteriormente, para toda posible indagación filosófica acerca de la estructura y los presupuestos de tal (auto)experiencia.

La apelación a la noción de naturaleza racional resulta, como se vio, esencial dentro del modelo de fundamentación que Kant elabora, a la hora de dar cuenta del origen y la legitimidad de las pretensiones de validez que, tanto en el ámbito moral como también en el ámbito jurídico, plantea la razón en su uso práctico. Pero sería, sin más, un grave error de apreciación del genuino alcance de la posición kantiana ver en dicha apelación tan sólo el recurso a lo que sería un punto de partida axiomático, dentro de un modelo de corte pretendidamente deductivo. Más allá de lo que pueda sugerir la apariencia superficial del modo en el que Kant expone su posición en obras como *KpV* y *Rechtslehre*, lo cierto es que en el punto de partida del propio discurso crítico-trascendental sobre los fundamentos de la moralidad y el derecho no se encuentran meros enunciados, sino, más bien, una peculiar autoexperiencia del agente racional, a través de la cual éste accede a su propia autonomía, precisamente, como ser dotado de razón. Como debería haber quedado claro a lo largo de la discusión precedente, el propio discurso crítico-trascendental lleva, a su vez, a poner de manifiesto el hecho de que es en la propia naturaleza racional donde ha de situarse, en definitiva, no sólo la fuente última de las exigencias incondicionadas de la moralidad y el derecho, sino también el genuino destinatario al que tales exigencias van dirigidas. Dicho discurso presenta, pues, la forma de una expresa vuelta reflexiva de la razón sobre sí misma, por medio de la cual ésta queda finalmente esclarecida sobre su propia posición central dentro del orden que corresponde a lo que Kant denomina un "Reino de los fines". Y esta vuelta reflexiva expresa de la razón sobre sí misma, tal como acontece a través de la elucidación filosó-

fica, no hace, a su vez, sino reproducir, en el plano de la consideración temática, la apelación implícita que la propia razón hace a sí misma, incluso ya en plano correspondiente a la experiencia pre-filosófica, allí donde intenta hacer justicia en concreto a las exigencias de la moralidad y el derecho.

ESTUDIO 5
ACCIÓN COMO ESTRUCTURA CAUSAL Y COMO ESTRUCTURA DE SENTIDO. REFLEXIONES PROGRAMÁTICAS A PARTIR DE KANT

1. La acción y su carácter bifronte

Desde el punto de vista ontológico, las acciones son configuraciones particularmente complejas. Ya en la experiencia pre-reflexiva se considera que las acciones tienen dos caras, de modo tal que presentan, por así decir, un "carácter bifronte", al menos, cuando se trata de acciones genuinas o plenas, que pueden contar como voluntarias o intencionales. En efecto, vistas "desde fuera", las acciones se presentan vinculadas a movimientos, más precisamente, a movimientos del cuerpo y causan, directa o indirectamente, determinados cambios en el entorno. Vale decir: por medio de las acciones, esto es, por medio de los movimientos del cuerpo que pueden contar como acciones se produce algo exteriormente, al modo de un efecto. Sin embargo, para que se trate de acciones "genuinas" o "plenas", no basta, desde luego, que se produzca algún efecto como consecuencia del movimiento del cuerpo, sino que los movimientos del cuerpo y sus efectos deben estar cierta conexión con determinadas disposiciones interiores del agente, más precisamente, con determinados deseos, propósitos e intenciones así como también con determinadas creencias, convicciones o conocimientos. Es en y por medio de las acciones como tales disposiciones interiores, no directamente observables desde fuera, adquieren, de una u otra manera, expresión. En el caso de disposiciones interiores como los deseos, los propósitos y las intenciones, que se distinguen por su carácter esencialmente proyectivo, hay que añadir, además, lo siguiente: no sólo adquieren expresión por medio de las acciones, sino que son realizadas a través de ellas, al menos, allí donde el obrar logra efectuar aquello a lo que dichos deseos, propósitos e intenciones se refieren como a su objetivo o su fin. El hecho de que no se trate aquí de meras disposiciones interiores, en particular, de meros deseos, propósitos o intenciones, pero tampoco de meros movimientos del cuerpo o de meros efectos exteriores, es lo que produce una parte importante de las dificultades que una ontología de la acción debe poder afrontar.

Este carácter bifronte de lo que cuenta como una acción, en el sentido pleno o genuino del término, plantea, como a nadie escapa, desafíos particularmente difíciles, desde el punto de vista ontológico, porque parece corresponderse con un tipo peculiar de constitución que podría llamarse "mixto" o "híbrido". Precisamente, con vistas a esta peculiaridad ontológica resulta recomendable recurrir a una doble caracterización de la acción, en su aspecto exterior e interior, en términos de lo que denomino una estructura causal y una estructura de sentido, respectivamente. Introduzco aquí esta caracterización de un modo meramente intuitivo y poco preciso, pero suficiente a los fines que me propongo. El primer aspecto (*vgr.* estructura causal) se refiere a lado exterior de la acción, el segundo (*vgr.* estructura de sentido) al lado interior. Sin embargo, hay que tener en cuenta que las disposiciones subjetivas que constituyen el lado interior de la acción deben ser consideradas aquí, ante todo, con vistas a su estructura intencional, y no con vistas a su propia facticidad como entidades psicológicas. Dicho de otro modo: lo que importa aquí primariamente es el hecho de que por medio de tales disposiciones interiores determinados "objetos" son intencionados de determinada manera, por caso, como "deseables". En efecto, la función *causal* que dichas disposiciones interiores desempeñan en el proceso de la motivación y la producción de la acción –si es que se acepta, claro está, que efectivamente cumplen algún tipo de función causal, una posición que yo mismo tiendo a ver con simpatía– no puede ser explicada ella misma más que por referencia a la estructura intencional de tales disposiciones interiores.

Disposiciones interiores de carácter proyectivo como los deseos, los propósitos y las intenciones juegan aquí, como es sabido, un papel especialmente importante, en la medida en que aparecen inmediatamente conectadas con la estructura teleológica de la acción, es decir, con la referencia a objetivos o fines constitutiva de la acción misma. Y es la referencia a la estructura teleológica de la acción lo que explica un poco mejor el empleo que he hecho de la expresión "estructura de sentido". Sin embargo, con la doble caracterización en términos de "estructura causal" y "estructura de sentido" no pretendo referir tan sólo a los dos aspectos constitutivos de la acción, sino también a su mutua copertenencia, en calidad de momentos constitutivos de una y la misma "cosa". A ello se añade un tercer elemento, al que he aludido al pasar al comienzo, a saber: parece inevitable asumir que la estructura de sentido posee un cierto primado en

la constitución de la acción. En efecto, sólo por referencia a un entramado de sentido más comprensivo puede la correspondiente estructura causal ser calificada como perteneciente ella misma a una acción, en el sentido genuino o pleno del término. Las acciones no pueden ser jamás captadas de modo puramente exterior, es decir, no pueden ser meramente constatadas, sino que, más bien, deben ser comprendidas como lo que precisamente son. Todo intento de concebir las acciones de un modo completamente externalizado, todo intento de reducir las acciones, sin residuo alguno, a los correspondientes movimientos o procesos y a las conexiones causales vinculadas con ellos, no podrá ser, pues, sino insatisfactorio en sus resultados, por la sencilla razón de que se encuentra descaminado, desde el comienzo mismo, en su orientación metódica básica. Por lo mismo, tampoco se gana mucho cuando se habla de "actos básicos" o "acciones básicas" con referencia a movimientos corporales voluntarios de carácter mínimo o elemental, tal como se hace todavía con frecuencia en la actual filosofía de la acción, mientras no se aclare debidamente bajo qué punto de vista tales "actos" o "acciones" deben considerarse "básicos". En cambio, si las correspondientes aclaraciones se dan, sin más, por supuestas, el empleo de tales expresiones resulta injustificado y potencialmente confuso.

2. Acción, causalidad y sentido

Como nadie ignora, concepciones filosóficas de diferente orientación metódica ponen, según los casos, mayor o menor énfasis en uno u otro de ambos aspectos constitutivos de la acción. Se puede constatar, sin embargo, una marcada prevalencia de la orientación causal en la concepción de la acción en la tradición filosófica, desde la Antigüedad, en particular, a partir de la filosofía helenística, hasta el presente. Desde luego, esto no es meramente casual, sino que responde a determinadas razones temáticas y metódicas en las que lamentablemente no puedo detenerme aquí. Quisiera sugerir, sin embargo, que el predominio de las concepciones causales de la acción no viene motivado por razones puramente filosóficas, sino que está tendencialmente incoado, ya en el ámbito de la experiencia pre-reflexiva, en el uso habitual del lenguaje.

En la mayor parte de las lenguas europeas, al menos, en la amplísima mayoría de las que conozco, se emplea una única palabra para designar no sólo "acciones" genuinas o plenas, es decir, las acciones voluntarias o intencionales llevadas a cabo por seres humanos que han alcanzado el nivel de la verdadera agencia, sino también casos muy diversos de lo que, en general, puede llamarse la "producción de efectos" o "efectuación". Esto vale especialmente para las lenguas que emplean términos derivados del latín "*actio*". Es lo que ocurre, en efecto, con términos como "acción" (español), "action" (inglés), "azione" (italiano), "action" (francés), "açao" (portugués), etc. Así, se habla, en un sentido puramente causal-naturalista, por ejemplo, de la "acción del agua" ("action of water", "azione dell' acqua", etc.) o bien de la "acción del viento" ("action of wind", "azione del vento", etc), cuando en alemán, por ejemplo, al menos, hoy en día, no se hablaría de una "acción" ("Handlung"), sino, más bien, de un "efecto" ("Wirkung"). Algo semejante vale también, en mayor o menor medida, para las correspondientes expresiones verbales, tales como el español "actuar", el inglés "to act", el italiano "attuare" y el francés "agire", mientras el alemán distingue nítidamente entre el actuar, en el sentido preciso del obrar humano ("handeln"), y el mero "producir efectos" ("wirken").

Ciertamente, el alemán constituye en este punto una notable excepción, dentro de las lenguas europeas modernas que conozco. Hasta donde puedo ver, el caso sólo encuentra una correspondencia en el griego clásico. En efecto, también en el griego de la época clásica se distingue nítidamente, ya en el empleo habitual del lenguaje, entre "*práttein*" ("hacer" en el sentido de "obrar", intransitivo) y "*poieîn*" ("hacer" en el sentido de "producir" o "efectuar", transitivo). Lo mismo vale también para las correspondientes expresiones sustantivas "*prâxis*" y "*poíesis*", donde la diferencia de significación aparece, si se quiere, todavía de modo más nítido. En el caso de "*poieîn*" y "*poíesis*" se acentúa el aspecto de eficacia causal, mientras que en el caso de "*prátteín*" y "*prâxis*" es, en cambio, el aspecto vinculado con la orientación teleológica de sentido lo que aparece en el primer plano.

La disponibilidad en el lenguaje corriente de expresiones como "*prátteín*" y "*prâxis*", en griego clásico, así como "handeln" y "Handlung", en alemán, pone al alcance de la mano, ya en el plano de la experiencia prereflexiva, la posibilidad de concebir la acción de modo no reductivo, en

el sentido de no considerarla como una mera conexión causal. La reflexión filosófica griega supo valerse productivamente de tal posibilidad, como lo muestra, de modo especialmente nítido, la concepción aristotélica de la praxis. En efecto, Aristóteles ha elaborado una concepción de conjunto altamente diferenciada, que se orienta expresamente a partir de la conexión de sentido constitutiva de toda verdadera praxis. Acciones genuinas o plenas, que puedan valer como ejemplos de lo que Aristóteles tematiza bajo la noción de praxis, no pueden ser reducidas, en modo alguno, al sustrato cinético-causal que les subyace. Ni siquiera pueden ser reducidas al plano de los movimientos voluntarios de los que son capaces también aquellos seres vivos capaces de apuntar a objetivos o fines inmediatos y perseguirlos, tal como lo hacen determinados animales y también los niños. La mera "voluntariedad" (*tò hekoúsion*) de un determinado movimiento o comportamiento no basta, pues, para caracterizar al genuino obrar y la genuina agencia, entendidos en el sentido de lo que Aristóteles llama *prâxis*. Para alcanzar el nivel del genuino obrar y la genuina agencia, se requiere, además, la presencia de la capacidad de "decisión deliberada", que, en el vocabulario aristotélico, remite a la noción de *proaíresis*.

Para Aristóteles, *prâxis* y *proaíresis* resultan, por tanto, coextensivas. Pero es importante tener en cuenta que, en el empleo aristotélico, la noción de *proaíresis* no queda restringida al ámbito de deliberación que corresponde a la determinación y la elección de medios particulares para alcanzar fines particulares, en contextos de acción particulares. En su sentido más característicamente aristotélico, la noción de *proaíresis* se aplica, más bien, con referencia a aquellos contextos de deliberación en los cuales lo que está en juego son articulaciones de medios a fines de carácter más comprensivo, que, en último término, remiten a la opción fundamental por una cierta forma de vida (*proaíresis toû bíou*). Como genuinos agentes o sujetos de praxis cuentan, pues, para Aristóteles, tan sólo aquellos seres que, como es el caso de los seres humanos adultos, no se limitan en su obrar a la consideración de meras situaciones particulares en conexión con objetivos o fines particulares. Por el contrario, se las tienen que ver siempre, de uno u otro modo, con articulaciones de medios a fines mucho más amplias y, en último término, con un entramado total de sentido que incluye necesariamente también un reverso autorreferencial, en virtud del cual los genuinos agentes quedan referidos siempre, de di-

versos modos, también a sí mismos. Dicho de otro modo: los genuinos agentes, es decir, aquellos que pueden contar como verdaderos sujetos de praxis, en el sentido aristotélico del término, tienen siempre que ver, en y a través de su obrar, con su propia vida, considerada como una cierta totalidad de sentido. Considerada al modo de Aristóteles, la genuina praxis no puede ser reducida jamás, por lo tanto, a una mera forma de producción de efectos externos, sino que debe ser vista siempre, al mismo tiempo, como una modalidad activa de configuración de sentido de la propia vida.

3. La noción kantiana de acción

A partir de lo dicho hasta aquí, se podría pensar, al menos, a primera vista, que Kant, a diferencia de Aristóteles, ejemplificaría y, con ello, ratificaría el predominio tradicional de las concepciones causales de la acción. Un par de observaciones bastarían para mostrar por qué se podría estar tentado, al menos, en principio, de adoptar esa posición.

En primer lugar, hay mencionar el hecho de que, en contra de lo señalado más arriba respecto del modo de hablar de la acción en el uso habitual de la lengua alemana, Kant se vale de la palabra "Handlung" con referencia a cosas que no pertenecen al ámbito de la acción, en el sentido genuino o pleno del término. En efecto, Kant emplea el término ocasionalmente también en un sentido meramente causal o, si se prefiere, mecánico, más precisamente, con referencia a meros movimientos o procesos naturales. En tales casos, la palabra se emplea como simple traducción del término latino "*actio*". Tal es el caso, por ejemplo, cuando Kant habla de "Handlung und Widerstand", en el sentido preciso de "*actio et reactio*" ("acción y reacción"), o bien cuando habla de "Handlung eines Körpers" ("acción de un cuerpo"), tanto en el contexto de la teoría pura del movimiento (*Phoronomie*) como en otros lugares (cf., por ejemplo, *MAN* p. 546; véase también *NLBR* p. 20).

Sin duda, se podría mencionar toda una serie de ejemplos interesantes desde el punto de vista sistemático, que ilustraran con mayor detalle las particularidades del empleo kantiano de la palabra "Handlung". Pero me limitaré aquí a ofrecer una propuesta interpretativa de carácter más general, según la cual, en el empleo kantiano del término, conviene distinguir,

al menos, tres significados que juegan un papel importante desde el punto de vista sistemático. 1) Un primer significado se corresponde con el uso de la expresión latina "*actio*", en su sentido meramente causal o mecánico, y remite, como se vio ya, a meros movimientos o procesos naturales. 2) Un segundo significado aparece allí donde Kant emplea el término con referencia a determinadas prestaciones de carácter lógico o cognoscitivo, tales como el acto del juicio, y habla entonces de cosas tales como "Handlung(en) des Verstandes" (cf., por ejemplo, *KrV* A 69 / B 94; véase también *Jäsche Logik* p. 104). Dado que este empleo del término juega un papel especialmente importante en la caracterización de las prestaciones de la facultad intelectiva (*Verstand*), hay buenas razones, a mi modo de ver, para pensar que en este caso el que resuena es el término latino "*operatio*", tal como es empleado por la filosofía escolástica, sobre todo, en el contexto de la teoría de las facultades del alma. Por último, 3) un tercer significado del término aparece, como es natural, allí donde Kant se refiere a la acción, en el sentido genuino o pleno del término, vale decir, a lo que en el vocabulario de Aristóteles se llama praxis.

Como es obvio, el significado 2), "Handlung" como "*operatio*", y el significado 3), "Handlung" como "acción", en el sentido genuino o pleno que corresponde a la praxis, están estrechamente conectados, pero no resultan, en modo alguno idénticos. En efecto, sólo el significado 3) contiene la referencia al "carácter bifronte" de la acción, en cuanto comporta un aspecto interior, que se vincula con las disposiciones del agente o del alma, para decirlo en la terminología tradicional, y un aspecto exterior, que se vincula con el movimiento del cuerpo y la producción de efectos. En tal sentido, se podría incluso sospechar que, desde el punto de vista sistemático, el significado 3) ocupa una suerte de posición intermedia entre el significado 1), que enfatiza sólo el aspecto exterior, y el significado 2), que apunta, inversamente, al ámbito de lo que es meramente interior. Pero, como quiera que fuere, queda en pie el hecho de que Kant emplea la palabra "Handlung" también con el significado 1), vale decir, con un alcance puramente causal o mecánico, para hacer referencia a movimientos y procesos naturales. Y este empleo, de alcance estrictamente naturalista, podría dar la impresión de que Kant defiende una concepción básicamente causal de la acción, también allí donde habla de acción en el sentido genuino o pleno del término, es decir, con referencia al ámbito de la praxis.

Una segunda consideración que podría avalar la suposición de que Kant concibe la acción en términos básicamente causales concierne al modo específico en el que Kant tematiza la estructuras del obrar humano, como tal. En efecto, también aquí parece orientarse básicamente a partir de la noción de causa. Como nadie ignora, tal orientación básica a partir de la noción de causa adquiere expresión, de modo particularmente nítido, allí donde Kant se ocupa del concepto de libertad (*Freiheit*). De hecho, Kant concibe la libertad como una forma particular de causalidad, al hilo de la oposición entre "causalidad natural" y "causalidad libre", donde la primera debe entenderse, de modo más preciso, como una "causalidad según leyes de la naturaleza" y la segunda como una "causalidad según leyes de la libertad". En el caso de la peculiar forma de causalidad que corresponde a la libertad, no se trata, para Kant, todavía de la producción de "acciones" o de "efectos exteriores", sino, en primera instancia, vale decir, de modo inmediato, tan sólo de la determinación de la "voluntad" (*Wille*) por parte de la "razón práctica" (*praktische Vernunft*). Sin embargo, Kant habla aquí de un cierto "efecto" (*Wirkung*), lo cual, a primera vista, sólo parecería poder reforzar la impresión de que, en el caso de Kant, lo que se tiene es, en definitiva, una concepción de la acción de orientación básicamente causal. No resulta sorprendente, por tanto, que un pensador de la talla de M. Heidegger haya dirigido contra Kant el reproche de haber identificado el "obrar" (*Handeln*) con el "efectuar" (*Wirken*), por haber tomado como punto de partida una concepción causal de la libertad.[1]

Con esto he dado algunas de las razones que, al menos, inicialmente explican cómo se podría llegar a la convicción de que Kant defiende una concepción de la acción de orientación básicamente causal. Sin embargo,

---

[1] En tal sentido, véase la extensa discusión de la concepción kantiana que Heidegger desarrolla en la lección del semestre de verano de 1930, publicada con el título "De la esencia de la libertad humana. Introducción a la filosofía" (cf. Heidegger [1930] esp. § 20 c) p. 196 ss. El mismo diagnóstico aparece presentado, de un modo más general, en el pasaje de apertura de la famosa "Carta sobre el humanismo" de 1946: "Todavía estamos lejos de pensar la esencia (*Wesen*) del obrar (*Handeln*) de modo suficientemente decidido. Se conoce el obrar tan sólo como la efectuación de un efecto (*Bewirken einer Wirkung*). Su efectividad (*Wirklichkeit*) se evalúa con arreglo a su utilidad (*nach ihrem Nutzen*). Pero la esencia del obrar es el llevar a cabo (*das Vollbringen*). Llevar a cabo quiere decir: desplegar (*entfalten*) algo en la plenitud (*Fülle*) de su esencia, conducirlo (*hervorgeleiten*) a ella, *producere*" (cf. Heidegger [1946] p. 311).

pienso que una interpretación de ese tipo sería simplemente falsa, al menos, si se la formula en términos tan generales. En efecto, ni el empleo de la palabra "Handlung" en un sentido meramente causal o naturalista, ni la caracterización de la libertad como un peculiar tipo de causa, con la complementaria caracterización de la determinación de la voluntad como un cierto efecto, conducen a Kant a una concepción reductiva de la acción, que identificara sin más el obrar con el mero efectuar. Por el contrario, Kant elabora una concepción de conjunto que no sólo considera debidamente ambos aspectos constitutivos de la acción, como conexión causal y como conexión de sentido, sino que, además, está en condiciones de hacer justicia, tanto en el plano temático como en el metódico, al primado que corresponde al aspecto de la conexión de sentido, como momento constitutivo de la acción. En efecto, al igual que para Aristóteles, también para Kant los movimientos corporales y sus efectos exteriores sólo pueden ser calificados como acciones, en el sentido genuino o pleno del término, allí donde pueden ser vistos como expresión y realización de deseos, propósitos e intenciones, y no sólo de primer orden, sino también de segundo y tercer orden, vale decir: sólo allí donde quedan enmarcados en un "entramado de sentido" mucho más amplio. Más aún: Kant desarrolla una teoría específica de la constitución de sentido de las acciones, la cual, aunque conserva en no pocos aspectos un carácter más bien tradicional, supera ampliamente en diferenciación a las concepciones clásicas más representativas, y ello, sobre todo, por cuanto tematiza expresamente y pone en el centro del interés también aquellos aspectos que dan cuenta del papel que desempeñan en tal constitución de sentido determinados componentes apriorísticos.

He hablado ya al comienzo de una constitución *de sentido* de las acciones, de carácter interior. Esto tiene su razón de ser, pues no se debe perder de vista el hecho de que también en su aspecto exterior, es decir, consideradas como lo que Kant llama "fenómenos" (*Erscheinungen*), las acciones presentan una estructura ontológica que remite, en su origen, a determinadas prestaciones constitutivas. En efecto, a la configuración exterior de las acciones pertenece una determinada estructura temporal, espacial y cinética. Y, en la medida en que las acciones producen también determinados efectos exteriores, se añade no sólo el aspecto de la eficacia causal, sino también el de la referencia a objetos que se presentan ya como dados de antemano, es decir, que aparecen como ya constituidos. Las

acciones producen siempre algo nuevo, pero esto tiene lugar en el ámbito de un mundo circundante ya constituido, esto es, en el ámbito de lo que Kant llama la naturaleza (*Natur*). Dicho de otro modo: el acceso práctico-operativo al mundo y, con ello, también el obrar moral presuponen la naturaleza, que debe aparecer como ya constituida. Este es un pensamiento que, en Kant mismo, aparece de modo más bien marginal, pero que, en el caso de Fichte, juega, como es sabido, un papel central, desde el punto de vista metódico y sistemático. En el caso de Kant, la implicación es, sin embargo, bastante clara: si las acciones han de producir efectos externos, entonces deben estar constituidas ellas mismas de modo tal de poder hacerlo. Vale decir: consideradas en su carácter de fenómenos, las acciones deben poder operar como causas de aquello que ha de contar como su efecto. Kant aborda expresamente estos aspectos, allí donde trata las acciones como efectos que una persona produce a través de su cuerpo en los objetos exteriores o bien en otras personas, poseedoras también de un cuerpo.

Sin embargo, a pesar del interés que el asunto mencionado presenta, debo dejarlo de lado aquí. Me limitaré exclusivamente a discutir algunos de los aspectos que conciernen a la constitución de sentido de la acción, considerada en su carácter interior y en atención, especialmente, a aquello que tiene de no fenoménico. En ese contexto, las disposiciones interiores del agente interesan, como dije ya, primariamente en atención a su estructura intencional, y no o, al menos, no primariamente, en atención a su facticidad como estados psicológicos.

4. La constitución de sentido de la acción

Cuando se plantea la pregunta por la concepción kantiana acerca de la constitución de sentido de la acción y su estructura, resulta recomendable, a mi modo de ver, partir de una distinción entre dos diferentes niveles de constitución, que deben verse como sucesivos el uno al otro, aunque no desde el punto de vista temporal, sino, más bien, desde el punto de vista sistemático, a saber: por un lado, un nivel inferior al que pertenecen los motivos empíricos de la acción y, por otro, un nivel superior, al que pertenecen las condiciones apriorísticas que debe satisfacer una acción, si ha de poder contar como correcta desde el punto de vista moral,

vale decir aquí, como moralmente permitida o bien como moralmente debida.

Ambos niveles forman parte de una secuencia unitaria, pues ambos contribuyen, de diversos modos, a la constitución de sentido que pertenece a la acción. Sin embargo, son las condiciones apriorísticas pertenecientes al segundo nivel las que deben verse como referidas, en el orden de la aplicación, a los motivos empíricos que pertenecen al primer nivel, y no viceversa. Comienzo, pues, con lo relativo a este primer nivel.

a) El nivel empírico de constitución

En el primer nivel de la constitución de sentido de la acción, hay que considerar, ante todo, lo que puede llamarse la voluntad "empíricamente afectada". El modo en el que nos afectan diversos objetos puede dar lugar en nosotros, de modo directo o indirecto, a una multitud de deseos, que pueden ser muy diversos entre sí. Podemos desear cosas muy diferentes, en cada uno de los diferentes contextos de experiencia y actuación con los que nos vemos confrontados. Sin embargo, para poder alcanzar, al menos, algunas de las cosas que deseamos, hemos de encontrar caminos que puedan conducir a su realización. Como es manifiesto, no podemos fijar nosotros mismos, de modo puramente arbitrario, tales caminos, pues es la naturaleza, para decirlo kantianamente, la que determina si una determinada cosa puede producir o no causalmente otra cosa diferente, por caso, si una determinada sustancia tiene o no un efecto analgésico. De aquí proviene una cierta necesidad, que resulta relevante, desde el punto de vista práctico, a saber: si queremos alcanzar una determinada cosa (por ejemplo, mitigar un dolor de cabeza), entonces *debemos* hacer cierta otra cosa (por ejemplo, tomar un analgésico).

Ahora bien, este tipo de necesidad, prácticamente relevante, se funda en una necesidad natural dada de antemano, la cual presenta, a su vez, una cierta estructura causal. Dicho de modo más preciso: tal necesidad prácticamente relevante se funda en el hecho de que aquello que deseamos alcanzar se muestra en la naturaleza como posible efecto de otra cosa diferente, que nosotros mismos podemos realizar, de modo directo o indirecto. La conexión causal subyacente "A (causa) produce B (efecto)" resulta reinterpretada, desde el punto de vista práctico, del siguiente modo: el efecto (B), en tanto deseado, se toma como un fin, para el cual la

causa (A) provee entonces el medio que permite su realización. Sobre esta base, si el fin (efecto) es deseado, entonces también el medio (causa) debe ser deseado, de modo derivativo, esto es, en tanto conduce al fin (*vgr.* produce el efecto). De este modo, la conexión causal subyacente permite retrotraer, por así decir, el carácter de deseabilidad, que resulta prácticamente relevante, desde lo que es tomado como fin (efecto) hacia lo que opera como medio (causa).

Esta peculiar estructura de necesidad de carácter hipotético-teleológico, que ya aparece considerada de modo expreso en Platón y Aristóteles, provee también en el caso de Kant un modelo de comprensión de central importancia, que juega un papel decisivo en la elucidación de la constitución de sentido de la acción, allí donde se tematiza el nivel inferior que corresponde a la voluntad empíricamente afectada. Pero es importante enfatizar que lo que se tiene aquí es una estructura de sentido, y no una mera estructura causal. En efecto, la conexión causal subyacente provee aquí tan sólo el punto de partida para reconfiguración interpretativa bajo la forma de la articulación de medios a fines, la cual responde ella misma a una motivación de carácter práctico. Desde el punto de vista práctico, se cuenta de una determinada manera con la conexión causal subyacente. La pauta de orientación para ese nuevo modo de consideración viene dada por la referencia a un cierto deseo, sea real o bien sólo hipotético. Como se dijo ya, los objetos del mundo pueden hacer surgir en nosotros, a través de la causalidad propia de la naturaleza, diversos tipos de deseos. Pero que nos orientemos efectivamente a partir de tal o cual deseo, para retornar así a la naturaleza y producir en ella determinados efectos, eso es algo que la propia naturaleza ya no puede realizar por sí sola: somos nosotros mismos quienes tenemos que decidirnos a actuar de ese modo o bien de otro modo diferente.

Como a nadie escapa, se plantea en este punto la pregunta, de central importancia sistemática, acerca de la conexión que mantiene la mencionada estructura de necesidad hipotético-teleológica con los llamados imperativos hipotéticos y con las correspondientes máximas de acción, a través de las cuales se determina, en cada caso, el contenido empírico del querer. Lamentablemente, no puedo abordar aquí dicha pregunta con el debido detalle. En cualquier caso, la conexión con los imperativos hipotéticos salta a la vista. En lo que concierne a las máximas, como principios subjetivos de la determinación de la voluntad, la investigación kan-

tiana ha hecho en los últimos tiempos, como se sabe, importantes progresos en la clarificación de su función y su estructura. Aunque la discusión no está cerrada y subsisten diferencias de opinión, puedo decir que, en lo personal, considero correcta la posición que mantiene que, en el caso de Kant, las máximas presentan siempre, ya sea de modo explícito o implícito, una estructura básica de carácter teleológico, en el sentido preciso de que toda máxima contiene o bien presupone una cierta articulación de medios a fines como su contenido nuclear.

Ahora bien, Kant sabe, naturalmente, que fines particulares pueden ser integrados en articulaciones de medios a fines más comprensivas, que se estructuran por referencia a fines de orden superior. Y sabe también que las máximas permiten e incluso exigen un correspondiente ordenamiento jerárquico. Además, Kant concede expresamente que hay, cuando menos, un fin empíricamente determinado que puede contar como vigente de modo categórico, y no meramente hipotético, para todos los seres racionales, considerados como genuinos agentes, a saber: la felicidad (*Glückseligkeit*). Como se sabe, la presencia de este fin empírico categóricamente determinado es lo que justifica la distinción, dentro del ámbito de lo que cuenta como hipotéticamente necesario, entre imperativos de carácter meramente técnico e imperativos de carácter pragmático. En todos estos aspectos, la concepción kantiana de la racionalidad práctica guarda, como resulta poco menos que evidente, una estrecha correspondencia con concepciones clásicas en la línea de la elaborada por Aristóteles, con la importante excepción, sin embargo, de la función que cumple en cada caso la felicidad misma. En efecto, como nadie ignora, Kant no concede a la felicidad ninguna función positiva, a la hora de tratar de dar cuenta de la fundamentación de la moralidad. Sin embargo, a los fines que aquí interesan, mucho más importante es la cuestión referida al papel central que Kant concede a las máximas, pues es allí donde la conexión con las concepciones clásicas de cuño aristotélico se pone claramente de manifiesto. Para Kant, las acciones genuinas o plenas están siempre bajo máximas, las cuales representan articulaciones de sentido de carácter explícita o implícitamente teleológico. Es, pues, en el papel central de las máximas donde se hace visible con mayor nitidez el nivel inferior, de carácter empírico, que entra necesariamente en la constitución de sentido de la acción.

b) El nivel apriorístico de constitución

Para terminar, me refiero ahora al segundo nivel, el nivel superior de carácter apriorístico, que entra necesariamente en la constitución de sentido de la acción. A este nivel pertenecen, como se dijo ya, las condiciones formales que debe cumplir una acción, si ha de poder contar como moralmente correcta, es decir aquí, como permitida o debida. Pero con esto se ha dicho ya, a la vez, que no todas las acciones cumplen tales condiciones, por cuanto no todas ellas pueden contar como moralmente correctas: muchas acciones cuentan como moralmente incorrectas y, por tanto, como prohibidas, por más que ocurran una y otra vez. Sin embargo, esto último no pone en cuestión, en modo alguno, el aporte de las condiciones apriorísticas a la constitución de sentido de la acción, por la sencilla razón de que determinadas acciones sólo pueden ser consideradas como moralmente incorrectas y, por ello, como prohibidas, con referencia a las mismas condiciones formales con arreglo a las cuales se determina la corrección moral de cualquier posible acción. Así vistas, las acciones moralmente incorrectas (prohibidas) se presentan siempre bajo la figura de la privación. En efecto, carecen de aquella cualidad moral que en tanto acciones genuinas o plenas, que como tales están bajo máximas, deberían precisamente poseer. Sin embargo, en tanto instancias de lo moralmente incorrecto (prohibido), todavía pertenecen al ámbito de lo que cae bajo enjuiciamiento moral. En tal sentido, no hay, en rigor, ninguna acción genuina o plena que, de uno u otro modo, no pertenezca a la esfera de la moralidad. El acceso práctico-operativo al mundo, precisamente, en cuanto práctico, posee siempre también un carácter irreductiblemente *moral*.

En este segundo nivel de la constitución de sentido de la acción, hay que considerar, como nadie ignora, la voluntad, en cuanto queda determinada no de modo empírico, sino de modo apriorístico. Se trata, pues, de la determinación de la voluntad por parte de la razón pura, que, justamente en virtud de tal determinación, es también práctica. Es cierto, sin duda alguna, que en el tratamiento de la relación de la razón y la voluntad Kant recurre a toda una serie de formulaciones de inflexión causal. Así habla, por ejemplo, de la voluntad misma como una facultad (*Vermögen*) de producción de objetos según representaciones (*Vorstellungen*), que se puede determinar (*bestimmen*) a sí misma a la efectuación de tales objetos

(cf. *KpV* p. 15). Incluso la determinación (*Bestimmung*) de la voluntad por parte de la razón o, de modo más preciso, por medio de la ley (*Gesetz*) de la razón es descripta, en ocasiones, como una cierta producción de efectos (*Wirkung*). Así, Kant habla, por ejemplo, de la "razón <considerada> en su referencia (*Beziehung*) a un mundo intelectual puro (*eine reine Verstandeswelt*)" como una "causa (*Ursache*) que puede producir efectos (*möglich wirkend*), esto es, en cuando determina la voluntad (*den Willen bestimmend*)" (cf. *GMS* p. 462). Sin embargo, tal modo de hablar no debería llevar a una mala comprensión de lo que Kant tiene aquí en vista. En efecto, no se trata aquí de una relación entre diferentes objetos presentes en el mundo, sino, más bien, de una relación entre dos facultades del sujeto o, si se quiere, del alma: la razón y la voluntad. El modo en el que la razón determina la voluntad no tiene, en realidad, nada que ver con la eficacia, en el sentido habitual del término. Como Kant mismo explica en el pasaje citado, la razón determina la voluntad meramente "por medio de la ley práctica (*durch das praktische Gesetz*) de la validez universal (*Allgemeingültigkeit*) de las máximas", que, como tal, es una ley puramente formal (cf. *GMS* p. 462). La explicación apunta al hecho de que la razón concede a la voluntad una cierta forma y, con ello, una cierta orientación, en virtud de la cual la validez universal queda determinada *a priori* como forma de todo posible querer, si es que éste ha de poder valer como moralmente correcto.

Por lo mismo, si se quiere hablar aquí de una cierta "causalidad" de la razón, conviene orientarse, más bien, a partir del concepto clásico de la *causa formalis*, y no primariamente a partir de la noción de causa eficiente, tal como la emplea habitualmente el propio Kant. Naturalmente, la voluntad debe cumplir también, por así decir, "hacia abajo", la función de una causa eficiente, capaz de poner en movimiento el cuerpo y de iniciar así la realización de lo que se quiere hacer. Como se sabe, en escritos tardíos Kant asigna la mayor parte de esas funciones ejecutivas ya no a la voluntad (*Wille*) misma, sino, más bien, al arbitrio (*Willkür*). Pero esta es una historia diferente, en la que no necesito entrar aquí. Lo que conviene retener ahora es simplemente la constatación de que, en el nivel que corresponde a la determinación de la voluntad por parte de la razón, lo que se tiene es un cierto modo de concesión o imposición de forma, y no un caso de efectuación, en el sentido habitual del término. La razón opera, pues, a través de su propia ley, como una suerte de *causa formalis*, que de-

termina la voluntad, precisamente, en cuanto forma. Como se sabe, Kant excluye de plano la posibilidad de dar una explicación precisa del modo en el cual dicha concesión o imposición de forma tiene lugar, pues una explicación en los términos de aquellas que valen para los objetos de la experiencia no haría sino reducir al ámbito de la naturaleza aquello que, por definición, lo trasciende, como es la libertad, entendida como una "causa libre". Sin embargo, que tal determinación de la voluntad por parte de la razón tiene efectivamente lugar es algo que, para Kant, queda establecido de hecho. Lo que se tiene aquí no es sino lo que Kant considera el punto mismo de partida de toda moralidad y también de toda posible reflexión filosófica sobre la moralidad, a saber: el hecho (*Faktum*) mismo de la razón pura práctica.

Pues bien, la forma de la voluntad determinada por la razón provee la medida apriorística a la que deben ajustarse las máximas del querer, con vistas a su capacidad de satisfacer la exigencia legal de validez universal. La puesta a prueba de tal capacidad de las máximas de satisfacer las exigencias de la moralidad tiene lugar, como se sabe, por vía de un procedimiento de universalización bajo la forma específica de la nomologización. En dicho proceso, la estructura teleológica de las máximas, lejos que quedar excluida de a consideración, es presupuesta como su punto de partida imprescindible, pues es, justamente, dicha estructura teleológica la que colapsa, desde el punto de vista pragmático, allí donde la máxima no soporta la prueba de la nomologización.

5. A modo de conclusión

El modelo kantiano para dar cuenta de la constitución de sentido de la acción comprende, como se ha visto, dos niveles que forman parte de una secuencia explicativa unitaria. Según lo que dicho modelo establece, el enjuiciamiento moral de la acción tiene lugar por medio del recurso a criterios formales pertenecientes al nivel superior de constitución, que poseen como tales un carácter apriorístico. Tales criterios de nivel superior se aplican a las estructuras pertenecientes al nivel inferior, de carácter empírico, que entra necesariamente en la constitución de sentido de la acción. Estas estructuras son, como se vio, estructuras de sentido, que presentan, desde el punto de vista interno, una articulación de carácter

teleológico, y entran a formar parte de la constitución de sentido de la acción a través de las máximas, concebidas como principios subjetivos del querer. En su posible aplicación, los principios apriorísticos de enjuiciamiento proporcionados por la razón presuponen, pues, como siempre ya dada la articulación de sentido constituida en el nivel de las máximas.

Esta duplicidad de niveles que caracteriza la concepción kantiana relativa a la constitución de sentido de la acción adquiere una expresión particularmente nítida, como se sabe, en el tratamiento del objeto de la razón pura práctica, tal como Kant lo lleva a cabo en la sección correspondiente de *KpV*. En ese contexto, Kant discute el axioma escolástico tradicional "*nihil appetimus nisi sub ratione boni, nihil aversamur nisi sub ratione mali*". Kant señala que dicha proposición sólo puede ser comprendida correctamente, si se tiene debidamente en cuenta la ambivalencia que esconde en su formulación. En efecto, "*bonum*" puede significar aquí ya lo bueno en sentido moral (*das Gute*), ya lo bueno en sentido físico-natural (*das Wohl*); del mismo modo, "*malum*" puede referir tanto al mal moral (*das Böse*) como al mal físico-natural (*das Übel*). La lengua alemana, explica Kant, tiene la fortuna de hacer justicia, de un modo completamente natural e intuitivo, a esta importantísima diferencia (cf. *KpV* p. 59 s.).

Ahora bien, una vez que se ha tomado debida nota de dicha distinción, hay que decir, como lo muestra el propio Kant, que ambos, el bien moral (*das Gute*) y el bien físico-natural (*das Wohl*), pertenecen inseparablemente a la constitución de sentido de la acción. En ese sentido, se puede afirmar todavía con todo derecho, tal como lo hace el propio Kant, que el obrar humano es siempre, en razón de su misma estructura, un hacer y un efectuar que no puede prescindir de la guía que proporciona la representación del bien.

ESTUDIO 6
ARISTÓTELES Y KANT, EN TORNO AL ORIGEN DE LA CUALIDAD MORAL DE LA ACCIÓN

1. *Aristóteles y Kant: más allá de la alegada inconmensurabilidad entre ética antigua y moralidad moderna*

Los intentos de poner en conexión, de los modos más diversos, el pensamiento de Aristóteles y el de Kant han sido, como nadie ignora, una constante en la filosofía y la investigación filosófica, desde el siglo XIX y hasta el presente. En la comparación de ambos pensadores, el entusiasmo despertado por el hallazgo, real o pretendido, de puntos de partida compartidos o incluso de afinidades de fondo, en el tratamiento de asuntos de central importancia filosófica, se ha visto habitualmente confrontado con la severa admonición de austeridad procedente de la insistencia en las diferencias sustanciales de sus respectivos planteos o, incluso, en la lisa y llana inconmensurabilidad de los correspondientes horizontes de comprensión. En efecto, los intentos de aproximación –sea en el ámbito de la lógica y la teoría de las categorías, en el de la ontología y la metafísica o bien en el de la filosofía de la naturaleza– han tenido que afrontar, una y otra vez, el reproche de proceder llevar a cabo ya una "kantianización de Aristóteles", ya "una aristotelización de Kant", que no representarían, en definitiva, sino dos variantes, igualmente inaceptables, del desvarío metodológico.

En el caso de la ética, las cosas se complican todavía un poco más, porque aquí los alegatos de inconmensurabilidad se extienden, con bastante frecuencia, mucho más allá de los casos emblemáticos de Aristóteles y Kant. A menudo, conciernen, más bien, a la filosofía de la Antigüedad y de la Modernidad, en su conjunto. En efecto, no han sido pocas las voces que, en tiempos recientes, sobre todo, desde la segunda mitad del siglo XX, han denunciado como ingenua y errónea, sin más, la suposición habitual de que aquello de lo que tratan las concepciones antiguas de la ética pueda identificarse, en algún sentido verdaderamente relevante, con lo que tienen centralmente en vista las teorías modernas de la moralidad. No hace falta decir que se trata de alegatos que pueden ser muy

diversos entre sí, y que, desde luego, no siempre llegan a la afirmación lisa y llana de una inconmensurabilidad insuperable. Pero, en todo caso, no es posible pasar revista aquí a las diversas variantes. Para citar tan sólo una de las voces más reputadas y ciertamente más influyentes, al menos, en el ámbito de la filosofía anglosajona, baste, pues, con mencionar el nombre de G. E. M. Anscombe.

En un artículo enormemente influyente, publicado en 1958 con el título "Modern Moral Philosophy",[1] Anscombe sostuvo que en los escritos éticos fundamentales de la Antigüedad, más precisamente, los de Aristóteles, no se encuentra nada asimilable a aquello que constituye el núcleo teórico mismo de las teorías modernas de la moralidad, centradas en la nociones de *obligación* (*obligation*) y *deber* (*duty*), en su sentido propiamente *moral*, es decir, en el sentido que remite a aquello que es moralmente correcto (*morally right*) o moralmente incorrecto (*morally wrong*). Adicionalmente, Anscombe vinculó este diagnóstico con la provocativa tesis de que la ética contemporánea habría quedado contaminada por todo un repertorio conceptual de carácter normativista o, si se prefiere, legalista (*vgr.* "obligación", "deber", "ley", etc.), que, privado de su marco de referencia original, dentro del cual únicamente podía tener verdadero sentido, no haría finalmente más que provocar una insanable confusión. Dicho marco de referencia procedería, propiamente hablando, de la tradición judeo-cristiana, aunque habría sido anticipado ya, en algunos aspectos fundamentales, por el estoicismo. Su elemento definitorio no es otro que la creencia en un Dios Legislador y, consecuentemente, en una Ley Divina, como fundamento del orden moral.

Tal creencia constituye, como nadie ignora, el humus del que se nutre toda la teología moral del Medioevo. En la Modernidad, se ve progresivamente desligada de sus verdaderos orígenes religiosos, para quedar muy pronto reformulada en los términos, más bien evanescentes, propios del teísmo racionalista. A juicio de Anscombe, el compromiso teísta o, al menos, cripto-teísta de los sistemas racionalistas de la Modernidad resulta, pese a todo, ineliminable, incluso allí donde adquiere un carácter puramente residual y se convierte poco menos que en un cuerpo extraño y un estorbo. En cambio, en el marco del pensamiento ético contempora-

[1] Cf. Anscombe (1958).

ráneo la referencia a un Dios Legislador no juega ya papel alguno. Y es aquí, precisamente, donde el legado normativista o legalista de la Modernidad se convierte, según Anscombe, en una suerte de herencia envenenada, de la que el pensamiento ético contemporáneo necesitaría ser expurgado. A tal fin, la salida más adecuada vendría dada, según Anscombe, por un retorno al modo aristotélico de plantear las cuestiones propias de la ética, justamente, en la medida en que éste estaría libre todavía de toda contaminación normativista o legalista, en el sentido moderno. Se impondría, pues, para el pensamiento contemporáneo, la necesidad de abandonar la orientación fundamental que la reflexión filosófica sobre los fenómenos de la moralidad habría adquirido desde la Modernidad, para intentar un retorno al vocabulario de la ética clásica de la virtud y la felicidad, debidamente purificado de las confusiones procedentes del obsoleto (cripto-)teísmo moderno. Tal sería, según Anscombe, el único camino alternativo transitable, frente al utilitarismo, el contractualismo y el deontologismo, dominantes en la discusión contemporánea.

No hace falta insistir demasiado sobre la enorme influencia que tuvo la posición de Anscombe en la discusión filosófica posterior, sobre todo, aunque no exclusivamente, en el ámbito anglosajón.[2] Pero, a mi modo de ver, tampoco sería necesario enfatizar demasiado el carácter excesivamente general y, por lo mismo, fuertemente sobresimplificado del aparato conceptual con el que opera y de la construcción histórica en la que se basa. Resulta, por cierto, altamente cuestionable que la noción moderna de obligación o deber moral no pueda sostenerse más que en el marco de un modelo (cripto-)teísta de fundamentación de la moralidad. Sorprende aquí, en particular, la simpleza del argumento con el que Anscombe despacha, sin mayor trámite, la concepción de Kant: la idea kantiana de autolegislación (de la razón) sería, sin más, absurda, porque toda legislación presupondría la existencia de un poder superior. A ello se une el reproche –que Anscombe dirige, además, a casi todos los pensadores modernos criticados–, según el cual Kant habría simplemente ignorado el papel fundamental que juega la descripción relevante de la acción realizada, allí donde se trata de enjuiciar su moralidad, lo cual volvería completamente inútil el procedimiento kantiano de "universalización" o de "nomologiza-

[2] Como muestra, véase, por ejemplo, los ensayos reunidos en Richter (2000).

ción", como creo que sería preferible llamarlo.[3] El segundo reproche sólo puede atribuirse, a mi modo de ver, al evidente desconocimiento por parte de Anscombe de los muchos pasajes relevantes para reconstruir la concepción kantiana de las máximas, un punto clave de la teoría de la acción de Kant, sobre el cual la investigación más reciente ha hecho, como se sabe, progresos notables.[4] En cuanto al primer reproche, ciertamente puede haber importantes dificultades, a la hora de precisar el verdadero alcance de la noción kantiana de autolegislación (de la razón) y de evaluar su viabilidad teórica. Y, por cierto, quienes defienden concepciones empiristas (naturalistas, psicologistas, sociologistas) del origen de la normatividad y la moralidad nunca han podido ver con simpatía dicha noción ni la noción de deber asociada a ella.[5] Pero, en todo caso, parece claro que la mera referencia a la necesidad de un "poder superior" para dar cuenta de la existencia de algún tipo de legislación no constituye un argumento mínimamente valedero para descartar, sin más, la compleja posición elaborada Kant, ya que ésta, por otra parte, incluye, a la hora de dar cuenta de la estructura interna de la subjetividad, un contraste entre diversos niveles del "yo" y del querer, que cumple, en el fuero interno, una función en la explicación del origen del carácter obligatorio de las normas morales que resulta análoga a la que echa de menos Anscombe, cuando señala la necesidad de la referencia a un "poder superior". Por lo mismo, no resulta, sin más, evidente que las nociones de autolegislación (de la razón) y de deber, en el sentido en que las emplea Kant, puedan

---

[3] Véase Anscombe (1958) p. 2. Como nadie ignora, los aspectos concernientes al papel de la descripción relevante para dar cuenta de la realización de la acción y también de su enjuiciamiento moral es uno de los aspectos centrales que la propia Anscombe elabora en el marco de su teoría de la acción intencional. Véase Anscombe (1957) esp. §§ 23-26. Para una descripción de los pasos que comprende el procedimiento de nomologización, véase la precisa reconstrucción en Enskat (2001) esp. p. 63 ss. De Enskat tomo la noción de nomologización (*Nomologisierung*).

[4] Para el concepto kantiano de máxima, véase, por ejemplo, la detallada discusión en Schwartz (2006), que ofrece una prolija presentación de conjunto de los diferentes tipos de máximas consideradas por Kant y sus funciones.

[5] Véase, por ejemplo, la crítica de Stemmer (2008) p. 284 ss. a la concepción kantiana de una necesidad práctica incondicionada que adquiría expresión en la noción de deber moral (*sollen*), por oposición a la necesidad práctica propia de las normas hipotéticas (*müssen*). Por su parte, Stemmer intenta reconstruir el origen de la obligación moral partiendo del deseo de evitar sanciones morales y la necesidad de aceptación y reconocimiento sociales (cf. p. 306 ss.).

ser realmente alcanzadas por el reproche de incoherencia que Anscombe dirige a todo el vocabulario normativista o legalista, allí donde éste no queda inserto en un contexto de carácter declaradamente religioso o teológico. Es altamente improbable, por cierto, que la concepción kantiana de la moralidad pudiera ser caracterizada, sin más, como el mero producto degradado de un compromiso (cripto-)teísta subyacente, sin incurrir, de ese modo, en una burda caricaturización, que no haría mínimamente justicia a la complejidad y la consistencia de su trabazón interna.

Por lo demás, tampoco resulta, sin más, evidente que el contraste entre lo que tienen en vista las concepciones éticas de la Antigüedad, por un lado, y lo que identifican como núcleo de su interés especulativo las concepciones modernas de la moralidad, por el otro, sea realmente tan marcado, como para tener que hablar aquí, sin más, de un cambio de tema. No es, en absoluto, obvio que a la alternativa entre "ética antigua" y "moralidad moderna" se pudiera aplicar una versión adaptada del famoso apotegma que Quine formuló para el caso de las lógicas divergentes: "cambio de lógica, cambio de tema" ("*change of logic, change of subject*").[6] Como un potente indicio que apunta en la dirección contraria, se podría mencionar aquí, sin ir más lejos, ya el conocido intento de Hegel por integrar la temática antigua de la felicidad y el *êthos*, por un lado, y la temática moderna de la moralidad y el deber, por el otro, en una concepción unitaria, poniendo de manifiesto que ambas forman parte, necesariamente, de una misma esfera fenoménica. Como se sabe, Hegel critica duramente a Kant, justamente, por no haber logrado alcanzar, en el plano de la reconstrucción conceptual, una genuina reconciliación de ambos aspectos constitutivos de la esfera de la eticidad. Pero la cuestión de si semejante crítica da realmente en el blanco o no es harina de otro costal, y puede ser dejada de lado aquí, porque no afecta el punto de fondo, que concierne a la pertenencia de felicidad, *êthos* y moralidad a una y la misma esfera fenoménica.

En todo caso, no sólo una aproximación especulativa como la practicada por Hegel está en condiciones de reconocer importantes nexos de continuidad entre las concepciones antiguas y modernas. También la investigación especializada, tanto la de carácter predominantemente histórico-filológico como la de orientación más marcadamente sistemática,

---

[6] Véase Quine (1986) p. x.

ha intentado explorar, en los últimos tiempos, caminos de reconciliación. Quisiera mencionar aquí, a título de ejemplo, los casos de J. Annas, por un lado, y de C. Korsgaard, por el otro. En su extraordinario libro de comienzos de los años '90, titulado sugerentemente "la moralidad de la felicidad", Annas ha desarrollado un amplísimo tratamiento destinado a mostrar que la ética antigua, centrada en las nociones de virtud y felicidad, no resulta insensible frente a la dimensión de lo que modernamente se denomina el deber o la obligación: a pesar de las innegables diferencias de acentuación y estructura que presentan las teorías antiguas, cuando se las compara con las más representativas de la Modernidad, en su caso no estamos, pues, confrontados, en modo alguno, con un marco conceptual completamente alternativo, sin puntos importantes de contacto con el que subyace a nuestro propio modo de enfocar los fenómenos y los problemas propios del ámbito de la moralidad.[7] Aristóteles juega un papel importante en la discusión de Annas, pero el acento recae, me parece, más fuertemente, y no por azar, en las concepciones principales del pensamiento helenístico, en especial, estoico, sobre todo, allí donde se trata de abordar la cuestión nuclear en todo el debate: la de la tensión entre la aspiración a la felicidad, por un lado, y las exigencias que plantea la virtud, por el otro. En efecto, es la posición estoica la que, con su énfasis sobre el carácter irreductible de la virtud y su papel central en la vida buena, que llega incluso a la lisa y llana identificación de la (posesión de) virtud y la (posesión de) felicidad, parece articular una intuición que se encuentra, en alguna medida, cercana al énfasis moderno en la pureza de la moralidad, incluso, y particularmente, allí donde el infortunio parece enseñorearse de nuestras vidas.[8] Como se sabe, la conexión que vincula la concepción kantiana de la moralidad con la doctrina estoica del "acto correcto (debido)" (*kathórtoma*) y de la virtud, sobre todo, en la versión transmitida por Cicerón, ha sido enfatizada en muchas ocasiones, y en los últimos tiempos ha recibido renovada atención.[9]

---

[7] Cf. Annas (1993); véase esp. p. 4 ss., 452 ss. Para una versión más resumida de la tesis central desarrollada en el libro, véase Annas (1992).

[8] Véase el intento de balance en Annas (1992) p. 426 ss., esp. 433 ss.

[9] Véase, por ejemplo, Santozki (2006) p. 162-229, que discute ampliamente la vinculación de Kant con la posición estoica y, en particular, la recepción crítica, por parte de Kant, de la doctrina de la *oikeíosis*. Sobre este último aspecto, véase también la excelente discusión en Horn (2008). Para la conexión entre la noción estoica de "acto correcto (de-

Por su parte, Korsgaard ha transitado por un camino diferente, pero, a mi modo de ver, complementario. Partiendo de Kant, ha desarrollado ampliamente la temática vinculada con el papel de la reflexión, la identidad práctica y la perspectiva global del agente sobre la propia vida. Y lo ha hecho de un modo tal que, en su reconstrucción de la concepción kantiana, determinadas afinidades de fondo, no siempre adecuadamente advertidas, con aspectos centrales de la filosofía práctica aristotélica afloran de un modo que resulta, al mismo tiempo, natural y llamativo.[10] La creatividad que Korsgaard pone de manifiesto para alcanzar este resultado le ha valido un merecido reconocimiento. Sin embargo, no se trata, a mi modo de ver, de un resultado que, en sí mismo, pudiera considerarse sorprendente. No lo es, sobre todo, si se tiene en cuenta que lo que Korsgaard pone en el foco de la atención es la noción de reflexión, y que lo distintivo de la praxis, en el sentido aristotélico del término, reside, justamente, en su componente irreductible de "reflexividad" –tomada aquí la noción en el sentido preciso de lo que, en otro lugar, he denominado "autorreferencia práctica"–, y no, en cambio, como ocurre en la mayoría de las concepciones más difundidas, en los aspectos vinculados con el carácter procesual y la eficacia causal de lo que habitualmente se denomina la "acción".[11] El mayor acierto de Korsgaard reside, a mi jui-

---

bido)" y la noción kantiana de acción por deber (*aus Pflicht*), véase Torralba (2012). Para la exploración de diversos caminos en la comparación de las concepciones de Aristóteles, Kant y los estoicos, véase los trabajos reunidos en Engstrom – Whiting (1996). En su contribución al volumen, Annas ha retomado su visión compatibilista, pero poniendo esta vez el foco en la relación entre Aristóteles y Kant. Véase Annas (1996). Un balanceado intento de poner en diálogo las concepciones de la virtud de Aristóteles y Kant se encuentra en Sherman (1997), quien toma en cuenta también el papel de la concepción estoica.

[10] Véase esp. Korsgaard (1996a), (1996b), (2008) y (2009).

[11] Para un desarrollo más amplio de este punto, me permito remitir a la discusión en Vigo (2010a). Una reconstrucción de conjunto de la noción aristotélica de praxis, que pone en el centro de la atención el carácter autorreferencial de lo que Aristóteles entiende por "acción", en el sentido más propio del término, se encuentra en Vigo (2008). Para una discusión del tratamiento aristotélico de lo que Korsgaard denomina "identidad práctica", véase Vigo (2010b). En todo caso, el modo en el que Aristóteles trata los fenómenos vinculados con la autorreferencia práctica y la identidad del agente posee una inflexión más marcadamente habitualista y, por lo mismo, menos exigente que lo que parece exigir el empleo de Korsgaard. Aquí, Aristóteles tiene en vista, primariamente, formas no tematizantes y no objetivantes del trato consigo mismo, que inspiraron fuertemente a Heidegger, en su análisis de las estructuras fundamentales de la agencia. Para este punto, véase la

cio, en haber comprendido que hay una afinidad de base entre las concepciones de Aristóteles y Kant, cuando se las considera desde el punto de vista específico de la teoría de la acción, y en haber enfatizado, además, que la noción kantiana de máxima guarda una correlación directa con el modo en el que Aristóteles caracteriza la acción desde el punto de vista interno, poniendo la mira en su estructura teleológica: en ambos casos, la estructura de sentido constitutiva de la "acción" contiene una articulación de medios a fines, que en la elección del agente es tomada, ella misma, como una totalidad. Atendiendo al modo peculiar en el que tanto Aristóteles como Kant tratan la estructura teleológica de la acción, Korsgaard sostiene que ambos elaboran una posición que presenta un rasgo central común, a la hora de dar cuenta del origen del valor moral de la acción, a saber: el objeto de elección viene dado, en ambos casos, por aquello que se hace con vistas a un fin, querido por sí mismo. En tal sentido, la fuente del valor moral de las acciones residiría, en ambos casos, en una cierta propiedad encarnada en los principios que las describen. La diferencia vendría dada, en cambio, por el hecho de que la propiedad que ha de ser encarnada por la acción sería, en el caso de Kant, la propiedad de la "legalidad" (*lawfulnes*), mientras que, en el caso de Aristóteles, sería la propiedad de "corrección" (*rigthnes*) o "nobleza" (*nobility*). Pero tanto en uno como en otro caso las acciones, en el sentido de actos realizados con vistas a fines (queridos por sí mismos), serían, al mismo tiempo, los objetos de la elección y también los portadores primarios del valor moral.[12] Una segunda diferencia fundamental vendría dada, finalmente, por aquello que en uno y otro autor desempeña la función de lo que debe ser querido por sí mismo, a saber: en Aristóteles, la contemplación, y en Kant, la buena voluntad.[13]

---

muy buena discusión en Crowell (2007) y (2010), quien contrasta la posición de Heidegger con la de Korsgaard.

[12] Para todo esto, véase esp. Korsgaard (2009) p. 8-18, donde se expone, comparando las posiciones de Aristóteles y Kant, la importante distinción entre "actos" (*acts*), en el sentido que enfatiza el aspecto de eficacia causal, es decir, que aquello que efectivamente se hace, por un lado, y "acciones" (*actions*), en el sentido propio del término, que involucra la referencia al fin por el cual se hace lo que se hace, por el otro. Las "acciones", en su sentido propio, son, según Korsgaard, objetos inteligibles que incorporan en sí y encarnan una cierta razón, al modo en que una sentencia incorpora en sí o encarna un pensamiento (p. 14).

[13] Para este punto, véase Korsgaard (1996) p. 225-248.

En lo que a mí respecta, me encuentro claramente identificado con la visión conmensurabilista, tanto en el caso de la relación entre ética antigua y moralidad moderna, en general, como también en el caso de la relación entre Aristóteles y Kant, en particular. Por una parte, me parece bastante claro que la noción de felicidad (vida buena) que elaboran, de diversos modos, autores como Platón, Aristóteles y los estoicos, en la medida en que es una noción normativa, y no meramente conativa, de felicidad, para decirlo con la terminología propuesta por T. Irwin,[14] incorpora en sí una buena parte de lo que se incluye modernamente bajo la noción de deber, justamente, en cuanto queda definida por referencia a la noción de virtud. A ello se añade, inversamente, que en el caso de Kant, como nadie ignora, la noción de felicidad, aunque no desempeña una función comparable de fundamentación, en modo alguno queda excluida del ámbito de la moralidad. Por el contrario, Kant considera que la felicidad pertenece de modo ineliminable a dicho ámbito: junto con la virtud, la felicidad es un elemento constitutivo del "bien supremo" (*höchstes Gut*), que es objeto propio de la razón (pura) práctica. Lo que Kant reprocha en este punto a la ética antigua, en su conjunto –y, en particular, a las concepciones, a sus ojos, opuestas de epicúreos y estoicos– es el vano intento de convertir en analítica la conexión de ambos elementos del "bien supremo", ya sea reduciendo la virtud a la felicidad (epicureísmo) o bien la felicidad a la virtud (estoicismo), cuando se trata, en realidad, a juicio de Kant, de una conexión sintética, aunque exigida *a priori* por la propia razón (pura) práctica.[15] Por otro lado, y con independencia del problema más general referido al modo de pensar en cada caso la vinculación entre felicidad, virtud y deber, están también los aspectos más específicos ya señalados, que conciernen al modo de dar cuenta de la estructura de la acción y del origen de su cualidad específicamente moral. Y, como se vio,

---

[14] Véase Irwin (1988) p. 362 ss. De un modo comparable, Kraut (1979) distingue entre concepciones subjetivistas y objetivistas de la felicidad.

[15] Véase, en tal sentido, la argumentación desarrollada por Kant en el tratamiento del objeto de la razón (pura) práctica, en el marco de la "Dialéctica de la razón práctica", *KpV* p. 110 ss. Para una reconstrucción de conjunto que juega la noción de felicidad en el modelo ético elaborado por Kant, véase la excelente investigación de Himmelmann (2003), que destaca acertadamente un conjunto de elementos fundamentales que permiten poner la concepción kantiana en conexión directa con los modelos orientados a partir de la idea de la vida buena (cf. esp. cap. I). Para el tratamiento kantiano de las máximas de la felicidad, véase cap. VI.

también aquí hay importantes puntos de contacto, en particular, entre Kant y Aristóteles.[16]

En lo que sigue, voy a elaborar más detalladamente un modo particular de abordar el último aspecto mencionado. Aunque comparto las líneas más generales de la interpretación de Korsgaard, me interesa abordar el problema desde un ángulo diferente, lo que me permitirá llegar también a conclusiones propias. Comenzaré por presentar, de modo general, lo que denomino un modelo hilemórfico de la corrección moral o, mejor aún, de la bondad moral del querer. A continuación, mostraré en qué medida la concepción de Aristóteles, primero, y la de Kant, después, caben, de diversos modos, bajo esa caracterización. Por último, haré un

---

[16] En un importante trabajo, retomando la posición de Anscombe y criticando la de Annas, R. Kraut ha defendido la ausencia de una noción especifica de moralidad, en el sentido moderno del término, en Aristóteles, poniendo de relieve que no hay, en el texto aristotélico, un vocabulario que permita dar expresión a un sentido específicamente moral de deber u obligación. Más concretamente, el empleo del verbo *deîn*, que, como se sabe, aparece con bastante frecuencia en el texto de *EN*, no permite distinguir, argumenta Kraut, entre un sentido más general y uno más específicamente moral: en Aristóteles no hay algo así como deontología. Véase Kraut (2006a). Lo que Kraut tiene en vista en su argumento es, sobre todo, la oposición habitual en la ética anglosajona contemporánea –por ejemplo, al estilo de W. D. Ross y J. Rawls, entre otros– entre lo "bueno" (*good*) y lo "recto" (*right*). Que *deîn* en el empleo aristotélico y griego, en general, no expresa algo así como una "obligación" o, si se prefiere, un "deber" de carácter general, que no estuviera vinculado, como tal, a las exigencias de una situación concreta de acción, es algo que la investigación había puesto de relieve desde hace ya mucho tiempo. Véase, por ejemplo, el casi ignorado estudio de von Kracht (1961), que intenta reconstruir la posición de Aristóteles como una vía media entre las éticas de normas y las éticas de la situación; para el componente situacional en la concepción aristotélica del obrar virtuoso, véase también la discusión en Vigo (1996) p. 76-158. Sin embargo, nada de esto impide reconocer la existencia de momentos centrales de continuidad entre concepciones clásicas, como la de Aristóteles, y concepciones modernas, como la de Kant, entre otras cosas, ya por la simple razón de que tampoco la así llamada "deontología kantiana", a menudo tan burdamente caracterizada, se orienta a partir de lo que sería una noción puramente abstracta del deber moral. Como argüiré más abajo, hay una diferencia irreductible en el modo en el que Kant y Aristóteles conciben el carácter de la formalidad racional a la que debe ajustarse un querer que pueda valer como moralmente bueno, en virtud de la cual Kant establece una separación más marcada entre el razonamiento propiamente moral y otras formas de lo que aristotélicamente se llamaría el razonamiento práctico, tales como el razonamiento técnico. Pero, con independencia de ello, sigue en pie el hecho elemental de que ambos, Aristóteles y Kant, defienden concepciones estructuralmente comparables, cuando se las considera desde el punto de vista de lo que más abajo denomino la concepción hilemórfica del querer moralmente bueno.

breve balance y pondré de relieve algunos puntos importantes de coincidencia y de divergencia.

2. El modelo hilemórfico del querer moralmente bueno

La gran mayoría de las teorías filosóficas que intentan dar cuenta del origen de la cualidad moral de las acciones parten de la suposición básica según la cual determinadas disposiciones "subjetivas" o "interiores" del agente que produce una acción deben ser tenidas en cuenta, a la hora de establecer si dicha acción puede contar como moralmente buena o no. Al parecer, sólo el consecuencialismo, en sus variantes más puras o extremas, constituiría aquí una excepción, en la medida en que realmente pudiera asumir que lo único relevante para enjuiciar la cualidad moral de las acciones son los resultados o las consecuencias que efectivamente producen, con total independencia de las razones o los motivos que hubiera podido tener el agente para actuar del modo en que lo hace. Se tendría, pues, en el caso de tal variante extrema del consecuencialismo, una forma radical de externalismo, en la explicación del origen de la cualidad moral de la acción. Paradójicamente, un consecuencialismo de este tipo traería consigo un cúmulo de consecuencias altamente contraintuitivas, por no decir del todo inasumibles, desde el punto de vista de las presuposiciones subyacentes a nuestras prácticas más habituales de evaluación, justificación e imputación en mérito o demérito, en el ámbito estrictamente moral. Por mencionar sólo una de ellas, el carácter puramente "adventicio" o "casual" de los resultados o las consecuencias producidos por una acción en nada afectaría el juicio sobre su cualidad moral, positiva o negativa, por la sencilla razón de que la diferencia entre resultados o consecuencias intentados y no intentados no podría jugar ningún papel relevante, a la hora de establecer si la acción del caso ha de contar como moralmente buena o correcta, o más bien no. Dicho de otro modo: la suposición habitual según la cual la voluntariedad de la acción, en el sentido preciso de la existencia de cierta congruencia entre propósitos y resultados (consecuencias) de la acción, no formaría parte de los elementos a tomar en cuenta, a la hora de establecer la cualidad moral que pertenece a la acción misma. No entro a debatir aquí la cuestión de si esta forma extrema de consecuencialismo ha sido efectivamente defendida alguna

vez. Muy probablemente no, ya que lo que habitualmente se presenta bajo el nombre de consecuencialismo suelen ser posiciones bastante más diferenciadas, a tal punto que, en ocasiones, resulta incluso bastante difícil decir en qué se diferencian de posiciones que ya no pueden llamarse de ese modo.[17] En cualquier caso, queda en pie lo dicho al comienzo: la suposición habitual es la de la necesidad de tomar en cuenta determinadas disposiciones "interiores" o "subjetivas" del agente, a la hora de dar cuenta del origen de la cualidad moral de las acciones.

Una segunda suposición, igualmente importante, es la de que no todas las disposiciones relevantes cuentan aquí de la misma manera. Me importa enfatizar, en particular, una diferencia elemental, a saber: establecer si una acción puede verse o no como voluntaria y, en tal medida, imputable es algo diferente de establecer si la acción puede o no considerarse como moralmente buena, y no sólo es algo diferente sino también previo, al menos, desde un punto de vista analítico, pues, para poder responder a la segunda cuestión, se tiene que haber podido responder ya, de modo positivo, a la primera. Dicho de otro modo: sólo acciones plenas, esto es, acciones que pueden contar, al menos, en algún nivel de análisis, como voluntarias y, en tal medida, como imputables, pueden ser portadoras de una determinada cualidad moral. Como se sabe, al igual que muchos otros autores, tanto Aristóteles como Kant asumen que el establecimiento de la voluntariedad de la acción, como condición de su imputabilidad, precede, desde el punto de vista analítico, a la determinación de la cualidad moral de la acción, y asumen, además, que en la imputación de la acción, como tal, juega un papel protagónico la referencia al estado cognitivo del agente, ya que, dentro de los factores internos que pueden ser causa de involuntariedad, es la ignorancia, en el sentido particular que remite al desconocimiento de lo que se está propiamente haciendo o de las circunstancias en las que se actúa, la que juega el papel fundamental.[18] De otro modo cae el acento, en cambio, cuando lo que se

---

[17] Para una crítica de conjunto del modelo de racionalidad subyacente al consecuencialismo ético, véase Nida-Rumelin (1993). Una amplia discusión de diversas variantes de la posición consecuencialista y utilitarista, desde Mill hasta la filosofía analítica contemporánea, se encuentra en Carrasco (1999).

[18] En su tratamiento de la (in)voluntariedad de la acción de *EN* III 1-3, Aristóteles identifica los factores cuya presencia puede hacer que, en determinados contextos particulares, la habitual presuposición *prima facie* de la voluntariedad de la acción quede, como

pretende evaluar es la cualidad moral de la acción. Aquí el conocimiento relevante de lo que se está haciendo, al obrar de un determinado modo, tiene que darse, al menos, en general, por sentado, en la medida en que constituye una condición de la voluntariedad y la imputabilidad de la acción. En este caso, el foco se pone, en cambio, en las disposiciones orécticas del agente, vale decir aquí, en sus deseos, propósitos, intenciones y decisiones. La atención recae, pues, primariamente, sobre el componente motivacional, que corresponde a lo que, de modo genérico, se puede denominar el "querer" del agente. Y ello, en el entendido de que éste, el querer del agente, constituye un factor fundamental a tener en cuenta, cuando se trata de determinar la cualidad moral de la acción, atendiendo a su origen. De hecho, tanto Aristóteles como Kant adoptan, con las variantes del caso, este tipo de enfoque.

Ahora bien, una consideración detallada del papel que cumple el querer del agente en la explicación del origen de la cualidad moral de la acción exigiría introducir, sin duda, todo un conjunto de precisiones y distinciones adicionales, que permitieran dar cuenta de las diferencias y las relaciones que existen entre diversas formas del querer, tales como, por ejemplo, deseos, propósitos, intenciones, decisiones, y de sus respectivas funciones en la motivación y la producción de las acciones. A los fines que aquí interesan, sin embargo, puedo dejar de lado toda esa complejidad, y me limito, en cambio, a un único aspecto, de carácter más bien ge-

---

tal, invalidada. Dichos factores son, básicamente, dos: fuerza o, si se prefiere, compulsión exterior (*bía*) e ignorancia (*ágnoia*), en el sentido preciso del desconocimiento de aspectos particulares relevantes vinculados con las circunstancias de la acción, y no de los principios generales a los que debe ajustarse la actuación del agente. Sólo cuando se está en presencia de lo que es voluntario (*tò hekoúsion*), en el sentido más preciso que corresponde a lo que es o puede ser objeto de decisión deliberada (*tò proairetón*, es decir, lo que es objeto de *proaíresis*, cf. III 4), se tiene acciones plenas, que, como tales, pueden ser moralmente evaluadas, y por las cuales se puede elogiar o reprochar al agente (cf. III 1, 1109b30-32). Del mismo modo, Kant asume la existencia de una conexión esencial entre la voluntariedad y la imputabilidad de las acciones, y establece una secuencia según la cual la imputación del hecho (*imputatio facti*) debe preceder necesariamente, al menos, desde el punto de vista analítico, a la imputación de la correspondiente ley (*imputatio legis*), sea en mérito o en demérito. Naturalmente, Kant también reconoce factores que reducen el grado de imputabilidad o incluso la eliminan, y son básicamente los mismos señalados por Aristóteles, pues la imputabilidad de la acción presupone, como condiciones subjetivas del agente, su capacidad para actuar y el conocimiento de los motivos y el objeto de la acción: no debe haber, por tanto, compulsión exterior ni ignorancia, en el sentido relevante. Para el tratamiento kantiano de la imputación (*Zurechnung*, *imputatio*), véase esp. *VM* p. 89-103.

neral, que concierne a los requisitos mínimos que debe reunir un querer que pueda considerarse moralmente bueno y, como tal, origen de acciones que poseen, también ellas, esa misma cualidad moral. Se trata, más concretamente, del papel que cumple la distinción funcional entre lo que, tomados los términos en un sentido amplio y no demasiado vinculante, puede llamarse el "objeto" o la "materia" del querer, por un lado, y la "modalidad" o la "forma" del querer, por el otro, es decir: *lo que* en cada caso se quiere (hacer, llevar a cabo, realizar, obtener), por un lado, y *cómo* (de qué modo, en calidad de qué, en qué respecto, bajo qué perspectiva) se lo quiere, por el otro. A la distinción de ambos aspectos alude la noción de "modelo hilemórfico" del querer (moralmente bueno), empleada en el título.[19]

Con las variantes del caso, esta distinción ha jugado, desde siempre, un papel central en la teoría de la acción, puesto que resulta relevante, entre otras cosas, ya por la sencilla razón de que permite hacer justicia al hecho de que "lo mismo" puede ser querido de diversas maneras. Así, una misma acción típica (por ejemplo, pasear) puede quedar inserta en contextos motivacionales diferentes, en los cuales, como objeto del querer, queda, por así decir, investida de caracteres modales diversos o incluso opuestos entre sí (por ejemplo, como algo querido por sí mismo, como algo querido para otra cosa, como algo querido por sí mismo y para otra cosa, etc.). Pero también en el plano normativo la distinción juega, como a nadie escapa, un papel central, dado que la evaluación moral y la imputación en mérito o demérito de las acciones, como es obvio, no puede prescindir de la debida consideración de los elementos centrales del correspondiente contexto motivacional. En tal sentido, se puede decir, pues, que tanto el objeto como la modalidad, contribuyen ambos, de diversos modos, a la determinación de la cualidad moral del querer, de la

[19] Las nociones de materia y forma están tomadas aquí en un sentido meramente funcional, comparable al que les concede el propio Kant en el marco del tratamiento de los "conceptos de reflexión" (cf. *KrV* A 266-268 / B 322-324). Naturalmente, Kant mismo se vale de ellas también para caracterizar los aspectos que deben ser distinguidos en el análisis de (los principios de determinación) del querer o, más precisamente, de la voluntad (*Wille*) (cf. *KpV* §§ 1-6). Paradójicamente, es Aristóteles, el pensador que les dio carta de ciudadanía filosófica, quien no emplea expresamente las nociones de materia y forma en su análisis de la estructura de la *orexis*, en particular, de sus formas de carácter racional. Pero no me parece que, desde una perspectiva aristotélica, se pueda poner grandes reparos al tipo de empleo meramente analógico de ambas nociones que estoy proponiendo.

que depende, a su vez, la cualidad moral de la acción, (motivacionalmente) originada en dicho querer.

La aclaración "de diversos modos" resulta muy importante, porque hay que contar aquí con situaciones no sólo diferentes, sino incluso asimétricas. En particular, hay que tener en cuenta la nítida diferencia entre el caso del bien y el mal moral que marcan diversas concepciones, tanto clásicas como modernas: en el caso del bien, se requiere la concurrencia de todos los elementos que forman parte del correspondiente contexto motivacional, mientras que, en el caso del mal, basta ya con la ausencia de uno cualquiera de esos elementos, de modo tal que la imputación en mérito siempre trae consigo, sobre todo, en el fuero interno, exigencias mucho mayores que la determinación del valor moralmente neutro de una acción e incluso que su imputación en demérito. Recuérdese, en tal sentido, el famoso principio escolástico: "*bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*". También en Aristóteles –tal vez, menos claramente– y en Kant –sin duda, con mayor claridad– encontramos la constatación de asimetrías comparables. Pero, además, la aclaración "de diversos modos" introducida más arriba vale aquí también en un sentido diferente, a saber: aun reconociendo el papel de ambos elementos, objeto / materia y modalidad / forma, en la determinación de la cualidad moral del querer, diferentes concepciones pueden conceder, en general, un papel diverso y un peso relativo diferente a cada uno de ellos. La pregunta es, pues: ¿ha de otorgarse la primacía al objeto / la materia o, más bien, a la modalidad / la forma, allí donde se trata de dar cuenta de la cualidad moral del querer y, con ello, del origen de la cualidad moral de la acción? Formulada así la cuestión, se podría tener, de inmediato, la impresión de que, finalmente, hemos dado con el núcleo irreductible que haría vano todo intento de congeniar posiciones clásicas de filiación aristotélica y posiciones modernas de corte kantiano: las primeras darían la prioridad al objeto / la materia, mientras que las segundas a la modalidad / la forma del querer. Sin embargo, una conclusión demasiado tajante sería aquí apresurada. Como se verá, en el caso de Aristóteles y Kant, se trata, en rigor, de diferencias que, aun siendo relevantes en diversos aspectos, no anulan, sin más, la validez general del modelo hilemórfico, a la hora de dar cuenta de la estructura del querer moralmente bueno.

En lo que sigue discutiré, pues, de modo sucesivo, las concepciones elaboradas por Aristóteles y por Kant, con el fin de poner de manifiesto

sus particularidades, pero también algunos de sus puntos de contacto más importantes.

3. Aristóteles

En primer lugar, considero, pues, sintéticamente la concepción aristotélica. Mi propósito fundamental será enfatizar aquellos aspectos en los que se pone más claramente de manifiesto que Aristóteles defiende una concepción hilemórfica del querer moralmente bueno, en la cual aspectos vinculados con la forma del querer juegan un papel ineliminable. En el caso de Aristóteles conviene poner de relieve la función de la forma, porque, con alguna frecuencia, se supone erróneamente que su ética, justamente, en la medida en que es una ética de fines, se orienta principal o incluso únicamente a partir de la materia del querer, allí donde se trata de dar cuenta de la cualidad moral del querer y de la acción voluntaria.

a) La acción virtuosa es querida "por sí misma"

El punto de partida más natural para el argumento que quiero desarrollar se encuentra en un pasaje contenido en la breve discusión de las características de la acción virtuosa que Aristóteles lleva a cabo en *EN* II 3. Como suele ocurrir, Aristóteles se vale aquí de una comparación con las acciones técnicas. A diferencia de las acciones virtuosas, las acciones técnicas, como acciones productivas, apuntan a un fin exterior, diferente de la propia acción, que no es otro que el objeto producido, el cual debe verse como mejor o preferible que la propia acción (cf. I 1, 1094a3-6). Aún así, hay una diferencia, también en el ámbito de la producción técnica, entre hacer algo que es propio de la técnica, por ejemplo, algo propio de la gramática (*grammatikón ti*), y hacer eso mismo *al modo en el que propio de la gramática* (*grammatikôs*), es decir, tal como lo haría el agente que posee el correspondiente conocimiento o arte (cf. II 3, 1105a23-26). Con mayor razón hay que hacer esta misma distinción en el caso de las acciones virtuosas, que, no siendo acciones productivas, no tienen su fin en un objeto exterior. Por lo mismo, en el caso de las acciones virtuosas la disposición interior del agente juega un papel incluso mayor y más decisivo (cf. 1105a28-31, 1105a33-b5). A esa disposición interior de agente pertene-

cen, explica Aristóteles, tres componentes, a saber: 1) el agente debe poseer conocimiento de lo que hace (*eidṓs*), 2) debe haberse decidido por ello (*proairoúmenos*), más precisamente, debe haberlo escogido *por sí mismo* (*proairoúmenos di' autá*), y 3) debe obrar manteniéndose en un estado firme e inconmovible, sin vacilaciones (cf. 1105a31-33).

De los tres componentes mencionados interesa aquí, sobre todo, 2), que remite a una cierta calificación del querer del agente, mientras que 1) alude a los requerimientos cognitivos del acto voluntario, en general, y 3) a rasgos exteriores del comportamiento que revelan exteriormente la posesión de una disposición habitual ya debidamente consolidada. La interpretación más difundida del alcance de 2) consiste en asumir que Aristóteles se está refiriendo al hecho de que los fines propios del obrar virtuoso son queridos y buscados por sí mismos, y no con vistas a otra cosa diferente, que pudiera derivarse de ellos.[20] Por su parte, S. Broadie y C. Rowe han sugerido una interpretación diferente: el punto no sería que el agente debe elegir el acto virtuoso, por ejemplo, un acto de moderación, por sí mismo, porque podría elegirlo con vistas a preservar su salud y ésta con vistas a su felicidad. La sugerencia de Aristóteles sería, más bien, que el agente debe elegir el acto bajo la descripción precisa que corresponde a lo que la persona virtuosa, por ejemplo, el moderado, haría en tal situación.[21]

---

[20] Véase, por ejemplo, Gauthier-Jolif (1958-1959) p. 130 *ad* 1105a31; p. 195 *ad* 1111b27 ss; Stewart (1892) I p. 184 s. *ad* 1105a31.

[21] Veáse Broadie – Rowe (2002) p. 300 *ad* 1105a32. En su excelente traducción al portugués de lo que llama el tratado aristotélico de la virtud moral (*EN* I 13-III 8), Zingano (2008) p. 115 ss. *ad* 1105a31-32, quien llama la atención sobre el hecho de que el texto impreso en las ediciones críticas modernas (Bekker, Susehmil y Bywater) surge de combinar dos lecturas diferentes presentes en los MSS, adopta una interpretación en la línea sugerida por Broadie – Rowe. La razón principal que lo lleva a ello es la de evitar hacer decir a Aristóteles que la deliberación (*boúleusis*) y la decisión deliberada o elección (*proaíresis*) se refieren a los fines de la acción, y no a los medios, como Aristóteles sostiene en los pasajes donde trata expresamente el punto. En el pasaje de II 3 se trataría, pues, de enfatizar el hecho de que la deliberación queda restringida dentro del espacio de comprensión que abre la referencia a los mismos fines sobre los cuales versa la perspectiva moral, sin incluir otros asuntos diferentes en la consideración. No advierto del todo si esta última restricción es todavía consistente con lo que sugieren los ejemplos de Broadie – Rowe o, más bien, termina por decir algo muy parecido a lo que yo mismo sugeriré como lectura más adecuada del pasaje. En todo caso, respecto del problema que plantea la distinción entre fines y medios en conexión con las funciones de la deliberación y la decisión deliberada o elección, quisiera puntualizar dos aspectos. Por una parte, 1) aunque ambas man-

Temo que esta explicación no da en el blanco, por la sencilla razón de que presupone lo que habría que mostrar, a saber: que el virtuoso podría escoger *de ese modo*, es decir, *como medio para otra cosa*, la propia moderación. En el caso de la salud, pienso que resulta bastante claro que Aristóteles no lo admitiría. Desde el punto de vista práctico, la salud está subordinada al objetivo general de la buena vida, tal como lo tiene en vista el hombre prudente (cf. VI 5, 1140a25-28), y no forma parte ella misma de las actividades propias de la vida feliz, que no son otras que las actividades del alma racional, según su virtud propia (cf. I 6, 1098a7-18). Por lo mismo, el virtuoso no elige habitualmente la (acción conforme a la) moderación con vistas a conservar su salud, sino, más bien, por la (acción conforme a la) moderación misma, vale decir, por lo que ella misma es, en cuanto constituye aquella forma de tratar con los deseos apetitivos que satisface los patrones de racionalidad propios de la *recta ratio* (*orthòs lógos*) (cf. VII 9, 1151a15-28; véase también III 15, 1119b15-18). Y es precisamente *este* modo habitual de decidir y actuar el que permite considerarlo como alguien que posee la disposición habitual de la virtud, en este caso, de la moderación, independientemente de si, además, en algún contexto particular de acción, o en determinadas circunstancias particulares

---

tienen la referencia imprescindible a los fines, a la hora de determinar y elegir los medios, el modo en que la deliberación y la decisión deliberada se refieren a dichos fines no es, sin más, idéntico, dado el carácter meramente zetético, indagativo, de la deliberación y el carácter esencialmente resolutivo de la decisión deliberada, y hay buenas razones sistemáticas para sostener que el objeto intencional propio de la decisión deliberada, como peculiar forma de deseo emergente del proceso de deliberación, viene dado por el objeto complejo "fin (realizable por los medios) + medios (deseables en cuanto conducentes al fin)". Así lo habían sugerido ya Gauthier – Jolif, y yo mismo he intentado elaborar con más detalle esa misma posición, atendiendo al papel que cumple la decisión deliberada (particular) en el silogismo práctico, tal como lo concibe Aristóteles. Por otra parte, 2) si se tiene en cuenta el carácter funcional que posee la distinción entre medios y fines, en la mayoría de los contextos de acción, y si se añade, además, el importante papel que cumple la distinción entre medios meramente instrumentales y medios constitutivos en la reconstrucción de la concepción aristotélica, aunque Aristóteles mismo no la establece expresamente, entonces se abre todo un conjunto de posibilidades de construir la posición aristotélica de un modo consistente, sin tener que negar que la decisión deliberada versa, de modo directo, también sobre los fines mismos, allí donde los medios, por ser constitutivos, los instancian o bien forman parte de ellos. Pero tal es precisamente el caso con las acciones virtuosas y las virtudes éticas, en general. Para la mencionada caracterización del objeto de la decisión deliberada (particular), me permito remitir a la discusión más amplia en Vigo (2010c) y (2013a).

(*vgr.* enfermedad), alguien que de por sí es ya moderado se priva de alguna cosa *también* con vistas a preservar su salud o incluso *solamente* con tal propósito. La moderación, como disposición habitual del alma, es, a juicio de Aristóteles, un bien superior a la salud, como disposición o estado del cuerpo. En tal sentido, si un agente eligiera ser moderado no con vistas a lo que la propia moderación es, sino, más bien, con vistas a conservar la salud, se estaría en presencia de una situación comparable a la que tiene en vista Platón, cuando traza una tajante distinción entre las genuinas virtudes, que van siempre acompañadas de razón, y las virtudes falsas o meramente aparentes, en las cuales el comportamiento supuestamente virtuoso es, desde el punto de vista motivacional, el mero reflejo de superficie del hecho de que el agente queda sometido, de un modo que no puede ser racionalmente aprobado, a determinados placeres y temores: se llega así a ser "valiente", es decir, a afrontar ciertos peligros, por miedo a otras cosas peores; y a ser "moderado", es decir, a abstenerse de ciertas cosas, por el desenfreno que se experimenta respecto de otras (cf. *Fedón* 68c-69e).[22] El caso de la felicidad, en cambio, reclama mayores precisio-

---

[22] Aristóteles no se vale expresamente del contraste entre virtudes genuinas y virtudes falsas o meramente aparentes establecido por Platón. Sin embargo, hay buenas razones para atribuirle la tesis análoga según la cual realizar acciones que, externamente consideradas, parecen corresponder a una determinada virtud, por razones diferentes o incluso opuestas a las que dicha virtud exige, no constituye, realmente, un caso de obrar virtuoso. Ciertamente, un agente que obra de acuerdo con lo que exige la *recta ratio* atenderá tanto al cuidado de su salud, como a la necesidad de ser moderado, pero el valor que otorgará a la moderación en modo alguno podrá depender del valor que concede a su salud. Como Aristóteles señala expresamente, lo propio del prudente es integrar bienes como la salud y la fuerza en una perspectiva más abarcadora, en la cual lo que se tiene en vista es la vida buena, en general (*pròs tò eû zên hólōs*) (cf. VI 5, 1140a25-28). Poner bienes de rango inferior por encima de otros de rango superior no es propio del hombre prudente. Tal es, por ejemplo, el caso de la vida del lucro, en la cual se pone por encima de todo un bien que, como la riqueza, no puede tener más que un carácter meramente instrumental: en ese sentido, la vida del lucro tiene un carácter forzado (*bíaios*) (cf. I 3, 1096a5-7), porque pone las cosas, por así decir, de cabeza para abajo. Algo análogo ocurre también con el placer y la diversión respecto de la felicidad, pues es la diversión la que está al servicio de la actividad seria, y no viceversa: las actividades (*enérgeiai*) serias que corresponden al ejercicio de la virtud, y que son constitutivas de la felicidad, pertenecen a las cosas que son "elegibles por sí mismas" (*kath' hautás hairetái*) (cf. 1176b7-1177a11). Por otra parte, en el marco de la discusión del fenómeno de la incontinencia, Aristóteles rechaza expresamente la posibilidad sugerida por el argumento sofístico que establece la ecuación "insensatez (*aphrosýnē*) + incontinencia (*akrasía*) = virtud (*aretḗ*)", al señalar que, si alguien es insensato, pero falla en llevar a cabo lo que se propone, producirá entonces acciones conformes a la vir-

nes. Es cierto que puede decirse, sin abandonar las premisas básicas de la concepción de Aristóteles, que el moderado y, en general, el virtuoso eligen la (actividad según la) virtud con vistas a la felicidad. Sin embargo, ello no implica que elijan la (actividad según la) virtud con vistas a otra cosa, y no por sí misma, puesto que la virtud, a diferencia de la salud y otros bienes semejantes, es ella misma parte constitutiva de la felicidad. Dicho de otro modo: la virtud no puede ser vista como un medio extrínseco para la felicidad, de carácter puramente instrumental, sino que representa, más bien, un medio constitutivo, que, como tal, forma parte de la felicidad misma y la instancia. Elegir la virtud por sí misma, es decir, en razón de lo que ella misma es, por un lado, y elegirla con vistas a la felicidad, por el otro, son, pues, dos modos compatibles de articular una y la misma idea.

b) Forma y materia en el querer moralmente bueno

Dicho lo anterior, lo que interesa recalcar ahora es el hecho de que, en la caracterización de *EN* II 3, la condición según la cual la acción virtuosa debe ser elegida por sí misma remite a una característica *formal*, en el sen-

---

tud (cf. VII 3, 1146a21-31). Naturalmente, Aristóteles no puede aceptar un argumento semejante, puesto que éste presenta la virtud ética como un resultado accidental de la concurrencia de dos disposiciones no virtuosas: lo que se tendría en tal caso no sería, desde luego, genuina virtud, sino, en el mejor de los casos, algo que exteriormente se asemeja a ella. En el caso de la acción propiamente virtuosa, para enfatizar que es elegida por sí misma, y no con vistas a otra cosa, Aristóteles señala, en no pocas ocasiones, el hecho de que la propia acción virtuosa posee una belleza intrínseca que la hace elegible, como tal. Y contrasta el obrar con vistas a la belleza intrínseca de la acción virtuosa al obrar con vistas a alguna otra cosa diferente de la propia acción virtuosa (y bella). Véase, por ejemplo, *EN* III 7, 1116a12-15; IV 2, 1123a24-26; VIII 13, 1162b36-1163a1, y la discusión en Richardson Lear (2006), quien cita estos pasajes y pone acertadamente de relieve el hecho de que el énfasis sobre la belleza de la acción virtuosa está destinado a hacer destacar su carácter fácilmente inteligible y agradable de contemplar, con el fin de refirmar el valor que tiene para el propio agente. No se trata, pues, de añadir una razón diferente para elegir la acción virtuosa, que fuera independiente de la bondad que ella posee, por ser el tipo de acción que es. De modo semejante, también Korsgaard ha enfatizado el hecho de que la virtud se elige por sí misma, poniendo de relieve el importante papel que Aristóteles concede a la característica (cuasi-)formal de la nobleza. También aquí logra Korsgaard poner de relieve una cierta convergencia entre Aristóteles y Kant, al menos, en la medida en que ambos asumen que la virtud se desea y elige por sí misma. Véase Korsgaard (2008) p. 174-206.

tido antes explicado, del querer moralmente bueno. En efecto, indica *de qué modo* debe ser querido aquello que se quiere de acuerdo con una determinada virtud.

Ahora bien, la referencia a lo que ha de ser querido por sí mismo podría conducir aquí a una rápida asociación con el argumento que Aristóteles desarrolla en *EN* I 1-2, destinado a mostrar que es preciso asumir la existencia de un fin último de la vida práctica, querido por sí mismo, y no por causa de alguna otra cosa diferente, pues, en caso contrario, se iría al infinito y el deseo sería vano (cf. esp. 1094a18-22). Quisiera sugerir que una asociación de este tipo, por plausible que pudiera parecer a primera vista, sería, sin más, errónea. En efecto, en la argumentación desarrollada en I 1-2 no se trata todavía de lo que puede o debe contar como moralmente bueno. En dicho texto, Aristóteles se sitúa en el plano de lo que nosotros llamaríamos la teoría de la acción y la teoría de la racionalidad práctica, y no todavía en el de la ética normativa. Como no ha escapado a los intérpretes, la noción de bien introducida en las líneas iniciales del texto es una noción de carácter formal, que cubre indistintamente tanto el ámbito del bien real como el del bien aparente. El famoso aserto inicial de *EN* I 1según el cual no sólo todo arte y toda investigación, sino también toda acción y toda decisión deliberada parece apuntar a algún bien (*agathón ti*) (cf. 1094a1-2), resultaría poco menos que absurdo, si se partiera de la suposición de que el bien aquí mencionado sería el bien real del agente, pues, en tal caso, lo que Aristóteles estaría asumiendo, en el segundo miembro de la sentencia, sería la lisa y llana infalibilidad moral del agente que produce una determinada decisión o acción. El punto, obviamente, no es ése, sino uno muy diferente, a saber: las decisiones y las acciones de los agentes racionales no pueden explicarse ni justificarse, desde la perspectiva propia de la primera persona, si no se asume que el agente que elige algo intenta llevarlo a cabo considera eso mismo que elige e intenta como "bueno" o "mejor" que otra cosa. Desde la perspectiva de la primera persona, el fin de la decisión y la acción se intenciona siempre *sub specie boni*, para emplear la expresión de uso regular en el aristotelismo medieval. Desde luego, esto no excluye, en modo alguno, que el juicio del agente sobre dicho bien pueda ser equivocado, como, de hecho, muchas veces lo es. Pero la suposición de que el agente elige y eventualmente actúa sobre la base de un cierto juicio acerca de lo que es mejor o preferible para él mismo resulta, como tal, inevitable, allí donde se

quiere explicar porqué el agente elige y actúa precisamente como elige y actúa.

Para decirlo en la terminología popularizada por D. Davidson, la explicación y la justificación de las decisiones y las acciones, en la perspectiva de la primera persona, implica, normalmente, la *racionalización* de dichas acciones, en el sentido de la noción de "racionalidad interna", que remite a la necesidad de consistencia de las decisiones y acciones de un agente con sus propios patrones de racionalidad y con sus propios deseos, preferencias y creencias. Lo que el argumento de *EN* I 1-2 muestra es tan sólo la necesidad de introducir, en algún punto de la cadena de medios a fines, un fin que ya no sea querido en virtud de alguna otra cosa, pues, de lo contrario, nuestra práctica habitual de explicación y justificación de nuestras acciones, así como también nuestro modo habitual de deliberar sobre los cursos de acción a seguir, carecerían, en último término, de consistencia.[23] El argumento, desde luego, no establece cuál ha de ser ese fin querido por sí mismo, pues ni siquiera pasa revista a los posibles candidatos para ocupar ese lugar privilegiado en la jerarquía, como el fin último de la vida práctica, al que se designa habitualmente, de modo genérico, con el nombre de felicidad. La cuestión de la determinación del contenido material del fin último queda aplazada, como se sabe, hasta el famoso argumento del *érgon* de I 6, donde Aristóteles da una primera caracterización del contenido material del fin último. Tal caracterización material va precedida, sin embargo, en I 5, de la discusión de dos características formales que debe poseer fin último, precisamente en su calidad

---

[23] En tal sentido, en un importante pasaje de *EE*, Aristóteles hace explícitas las consecuencias de no orientarse a partir de alguna representación de la vida buena, considerada como objetivo último de la praxis: "Todo el que es capaz de vivir según la propia decisión deliberada (*proaíresis*) ha puesto <ya> (*thésthai*) un cierto objetivo del bien vivir (*skopòs toû kalôs zên*) –sea el honor, la fama, la riqueza o bien la educación–, mirando hacia el cual realizará todas las actividades, ya que el no ordenar la vida por referencia a un cierto fin (*prós ti télos*) es signo de gran insensatez (*aphrosýne pollḗ*)" (*Ética a Eudemo* I 2, 1214b 6-11; traducción mía). Se puede, por cierto, vivir de modo completamente insensato. El punto de Aristóteles es, pues, que la exigencia de asumir un cierto fin último, querido por sí mismo, constituye una condición necesaria para el posible despliegue de la racionalidad práctica. Sin embargo, para que dicho despliegue pueda llegar a ser pleno, se requiere, además, que aquello que se busca como fin último sea, realmente, un candidato adecuado a ocupar esa posición, tanto desde el punto de vista formal (*i.e.* conformidad con las exigencias formales que debe satisfacer un fin último), como desde el punto de vista material (*i.e.* conformidad con las capacidades del ser humano, como ser racional).

de último, a saber: ha de ser un fin "final" o "perfecto" (*téleion*) y "autosuficiente" (*aútarkes*).[24] Sólo una vez completada la caracterización formal del fin último, Aristóteles procede, por tanto, a ofrecer una caracterización material de su contenido, identificando el candidato que, a su juicio, está en mejores condiciones para ocupar la posición más alta en el ordenamiento jerárquico de los fines.

Pues bien, así interpretada, la exigencia de introducir un fin último, querido por sí mismo, de I 1-2 no constituye, como tal, una condición suficiente de la bondad moral del querer que se orienta a partir de ella, porque su cumplimiento resulta, en principio, compatible con la adopción de diversas posibles representaciones del contenido material de dicho fin último, algunas de las cuales pueden ser inadecuadas o incluso moralmente reprobables, como ocurre, por ejemplo, a juicio de Aristóteles, en el caso de la vida del placer. Se trata, pues, de una mera exigencia de racionalidad interna, cuya satisfacción constituye, como tal, una condición necesaria, pero no suficiente, de un querer moralmente bueno. Muy distinto es el caso, en cambio, con la exigencia de II 3, según la cual la acción virtuosa debe ser querida por sí misma. Aquí, la caracterización material del contenido del fin último se da ya por sentada, puesto que el querer moralmente bueno debe satisfacer, además, exigencias de racionalidad externa, vale decir: debe apuntar a algo que pueda contar como un verdadero bien, y no a un mero bien aparente. Aristóteles ya ha establecido, en I 6, que el bien específicamente humano (*tò anthrṓpinon agathón*), en el que ha de residir lo que habitualmente se denomina felicidad, debe buscarse en la actividad de la parte racional del alma, según su virtud propia (*kat' aretḗn*) (cf. 1098a16-18). Posteriormente, precisando un poco más la conexión general entre felicidad y (actividad según la) virtud así establecida, Aristóteles añade que, dado que la felicidad es la actividad (de la parte racional del alma) según la virtud, para poder ver mejor en qué consiste propiamente la felicidad, hay que estudiar la virtud (cf. I 13, 1102a5-7), y ése es, básicamente, el programa que desarrolla en los libros II-IX. Así, cuando en II 3 señala que la acción virtuosa debe ser querida por sí misma, Aristóteles no está simplemente reiterando, de modo re-

---

[24] Para una presentación más detallada de este modo de leer la argumentación de conjunto desarrollada por Aristóteles en *Ética a Nicómaco* I, me permito remitir a Vigo (2011b).

dundante, algo que valdría, en rigor, también para cualquier otra cosa que se introdujera como fin último, por la mera razón de que aquello que ocupa la posición del fin último debe ser querido por sí mismo, para poder ocupar esa posición. El punto ya no concierne ahora a la mera caracterización formal del fin último, sino, más bien, a la peculiar determinación material de su contenido que el propio Aristóteles ha propuesto: la actividad según la virtud, en este caso concreto, la acción virtuosa, en el sentido específicamente moral del término, no puede ser ella misma lo que propiamente es, allí donde no es querida *de una determinada manera*, esto es, por sí misma, y no con vistas a otra cosa diferente. En suma: la virtud deja de ser virtud y la acción virtuosa deja de ser virtuosa, allí donde el querer no posee la forma correspondiente.[25] Esto no es sino otra forma de decir que, tal como lo exige el modelo hilemórfico, la bondad moral no adviene al querer meramente en virtud de su objeto, sino que se exige, además, cierta disposición formal del querer mismo, que Aristóte-

[25] Como es obvio, esto no vale del mismo modo para cualquier objeto posible del querer. Así, por ejemplo, el placer o la diversión no dejan de ser lo que son, allí donde son queridos con vistas a alguna otra cosa diferente. Podría decirse incluso que la contemplación no deja de ser ella misma lo que es, allí donde no se contempla por la contemplación misma, aun cuando sólo se pueda hablar propiamente de una *vida* dedicada a la contemplación, allí donde ésta es tomada como un fin buscado por sí mismo, y no con vistas a otra cosa diferente. Un problema particular plantea el modo en el que, dentro de la concepción aristotélica, debe pensarse la relación entre la actividad según las virtudes éticas y la actividad contemplativa, allí donde la contemplación es vista como el fin último de la vida, es decir, en el caso de la vida contemplativa. Como se sabe, en *Ética a Nicómaco* X 6-9, Aristóteles elabora una posición según la cual hay dos formas posibles de la felicidad humana, la correspondiente a la vida contemplativa y la correspondiente a la vida política, según el ejercicio de la prudencia (*phrónēsis*) y las virtudes éticas, y establece claramente un primado de la primera forma de vida sobre la segunda. Todo indica, sin embargo, que esto no puede interpretarse como si Aristóteles quisiera sugerir que quien se dedica a la vida contemplativa puede desentenderse, sin más, del cultivo y el ejercicio de las virtudes éticas. Hay, de hecho, una cantidad de razones que pueden argüirse para sostener lo contrario (véase Kraut [1989] cap. I; Vigo [1996] p. 421 ss.). El modo en el que la actividad virtuosa entra en el marco de una vida dedicada a la contemplación presenta, sin embargo, diversos problemas de interpretación, que han llevado a no pocos intérpretes a declarar incompatible la posición de X 6-9 con la elaborada en el resto de *EN*. De modo general, Aristóteles parece asumir que, en el caso de la vida contemplativa, las virtudes éticas son queridas por sí mismas y, a la vez, también con vistas a asegurar la posibilidad de la contemplación. ¿Pone esto en cuestión la concepción de la acción virtuosa presentada en II 3? Puede que no necesariamente. Pero dar una respuesta adecuada exigiría, como es obvio, un trabajo independiente.

les identifica en II 3 por medio de la cláusula "por sí mismo", empleada como caracterización del correspondiente modo de querer el objeto.

Se puede decir, pues, que, para Aristóteles, sólo en está en presencia de genuina bondad moral, allí donde determinadas acciones, que corresponden a cada una de las virtudes éticas, son queridas por el agente de cierta manera, esto es, por sí mismas, pues, de no ser así, ya no estaría garantizada la correspondencia con esas mismas virtudes que las acciones pretenden representar y encarnar en concreto: si se altera la modalidad, la forma del querer, se altera, al mismo tiempo, la propia cualidad moral de dicho querer y, con ello, también la de la acción originada en él. Sin embargo, sólo en concurrencia con una determinada materia del querer, con un determinado objeto, la forma del querer puede contribuir a su bondad moral. No todo lo que es querido por sí mismo resulta por ello también bueno, desde el punto de vista moral. E incluso hay ciertas cosas que, a juicio de Aristóteles, nunca podrían ser buenas, con independencia del modo en que se las quiera, vale decir, sea por sí mismas o bien con vistas a otra cosa. Como se sabe, Aristóteles identifica unas pocas acciones-tipo (*vgr.* adulterio, robo, homicidio) y también unas pocas emociones-tipo (alegrarse del mal ajeno, desvergüenza, envidia) que no pueden ser rectamente queridas en ningún contexto de actuación (cf. II 6, 1107a9-14). Esto nada dice, sin embargo, contra la validez del modelo hilemórfico del querer moralmente bueno, sino que, más bien, la confirma, puesto que se trata de casos en los cuales lo que falta es la necesaria contribución de la materia del querer, es decir, del objeto. En efecto, como se dijo ya, el bien es de causa íntegra, mientras que el mal procede de cualquier defecto.

c) Deseos positivamente calificados

Por último, añado unas breves referencias al modo en el que Aristóteles califica positivamente determinados deseos, atendiendo, a una misma vez, tanto a la materia (el objeto) del querer como también a su forma.

Una primera referencia importante concierne a la caracterización del así llamado "deseo racional" (*boúlēsis*). En su tratamiento del tema en *EN* III 6, Aristóteles explica que el deseo racional se refiere, como tal, al fin, y no a los medios, y tiene como objeto propio el bien real del agente, y no el mero bien aparente (*tò phainómenon agathón*), al menos, en el caso del

hombre virtuoso, que es donde propiamente puede hablarse de deseo racional, en este preciso sentido del término: el virtuoso juzga rectamente (*orthôs*) sobre cada cosa, ya que, en cada situación de acción particular, se le hace manifiesto lo verdadero, de modo que es como una suerte de canon y medida (*kanòn kaì métron*) de lo que hay que hacer en cada circunstancia; los que no poseen virtud, en cambio, se engañan, porque consideran al placer como un bien que debe ser perseguido en todas las circunstancias, y al dolor como un mal que debe ser siempre rehuido (cf. 1113a15-b2). Dejo de lado aquí el problemático modo en el que Aristóteles trata la incapacidad de aquellos que no logran distinguir adecuadamente el bien real del bien aparente, sobre la base de una comparación con las alteraciones perceptivas que provocan ciertos estados de enfermedad. El punto importante, a los efectos que aquí interesan, es bastante simple: el deseo racional, allí donde se puede hablar propiamente de él, se caracteriza por apuntar al objeto adecuado, el bien real, del modo adecuado, que no es otro que tomándolo como fin, es decir, como algo querido por sí mismo, y no con vistas a alguna otra cosa. Por cierto, Aristóteles asume que el deseo racional puede apuntar a cosas que, siendo ellas mismas buenas y deseables, resultan, sin embargo, imposibles de realizar, tales como la inmortalidad (*athanasía*) (cf. III 4, 1111b22 s.). Por ello, es tarea de las capacidades deliberativas, encaminadas a posibilitar la decisión y la acción, la de enmarcar nuestros deseos y anhelos dentro del ámbito de lo que está en nuestro poder realizar (cf. III 5, 1111b26 s.; véase también III 4, 1111b25 s.). En cambio, Aristóteles no admite que el deseo racional, allí donde genuinamente cabe hablar de él, pudiera tomar como algo deseado por sí mismo aquello que no puede serlo, ni tampoco, viceversa, algo que ha de ser deseado por sí mismo como algo deseado con vistas a otra cosa diferente. En esto reside, justamente, parte importante de la capacidad del virtuoso de juzgar rectamente sobre cada cosa. Naturalmente, el proceso de deliberación puede mostrar, ulteriormente, la posibilidad o la imposibilidad de llevar a cabo lo que, en cada caso, se desea. Pero tal proceso crítico-reflexivo no podría conducir, en el caso del agente virtuoso, a una reformulación de las prioridades tal, que aquello que no puede quererse y elegirse sino por sí mismo pasara, sin embargo, a ser querido y elegido con vistas a algo diferente. El carácter hilemórfico del deseo moralmente bueno debe quedar, pues, conservado, de algún modo, en el tránsito que el razonamiento práctico realiza desde los

deseos y anhelos más generales hasta la producción de decisiones particulares, a través de la especificación de dichos deseos y de la averiguación de los medios para poder realizarlos.[26]

En conexión con lo anterior, hay que recordar, por último, que, a la hora de dar cuenta del modo en el que el virtuoso produce decisiones y acciones que están en conformidad con la virtud, Aristóteles se vale también de la noción de deseo recto (*órexis orthḗ*). La expresión aparece, como se sabe, en el pasaje donde se describe la estructura de la así llamada verdad práctica (*alḗtheia praktikḗ*), la cual es caracterizada, precisamente, como una verdad que está en conformidad con el deseo recto (cf. 1139a22-31). En otro lugar, Aristóteles emplea, en un sentido comparable, la expresión "decisión deliberada recta" o "elección recta" (*proaíresis orthḗ*) (cf. VI 13, 1145a4; véase también VI 2, 1139a24: *proaíresis spoudaía*; VII 11, 1152a17: *proaíresis epieikḗs*). Conviene aclarar que, cuando introduce la noción de rectitud (*orthós*, *orthôs*, *orthótēs*), Aristóteles no apunta a un contraste entre lo bueno y lo recto, al modo en que se establece en algunas influyentes teorías éticas contemporáneas. Por el contrario, la noción de rectitud aparece en Aristóteles, precisamente, allí donde se trata de dar cuenta del componente intelectual que incorpora en sí la virtud ética. Por medio de dicha noción se trata, pues, de hacer justicia a un aspecto presente en aquello que cuenta como moralmente bueno. Como se sabe, en la definición de la virtud ética formulada en II 6 Aristóteles hace referencia a la determinación del término medio (*mesótēs*) constitutivo de la virtud, a través del tipo de principio racional (*lógos*) del que se valdría, en cada caso, el hombre prudente (*phrónimos*) (cf. 1106b36-1107a2). Posteriormente, en la introducción del tratamiento de las virtudes intelectuales, Aristóteles señala que es preciso aclarar en qué consiste propiamente dicho principio racional, al que ahora denomina *orthòs lógos*, esto es, *recta ratio* (cf. VI 1, 1138b18-25). La *recta ratio* es, por su parte, un principio que pone en juego la prudencia (*phrónēsis*) o, si se prefiere, una prestación propia de la prudencia, allí donde se trata de determinar el término medio propio de la virtud (cf. VI 13, 1144b21-28). En efecto, Aristóteles asume que no hay virtud ética sin prudencia, ni prudencia sin virtud ética (cf. VI 13).

---

[26] Para estos dos aspectos en el proceso deliberativo propio de lo que se puede llamar la deliberación descendente, véase Vigo (2013a).

Ahora bien, el virtuoso no sólo actúa de acuerdo con los patrones de racionalidad propios de la prudencia, sino que, antes ya, también desea (quiere) y elige, en conformidad con ellos. La rectitud del deseo (querer) pone, pues, en juego la tensión productiva entre la orientación a partir de una cierta concepción global de la propia vida, por un lado, y la sujeción a la irreductible particularidad de las situaciones de acción, por el otro, tal como dicha tensión caracteriza estructuralmente al espacio de juego en el cual se mueve la deliberación prudencial: es propia de la prudencia la capacidad de deliberar bien (*euboulía*), que consiste en la rectitud (*orthótēs*) a la hora de determinar lo que es conveniente para aquel fin del cual la prudencia posee una concepción verdadera (*alēthḕs hypólēpsis*) (cf. VI 10, 1142b31-33).[27] A tal rectitud del deseo (querer) pertenece, por tanto, como un presupuesto imprescindible, la capacidad de mantener siempre abierta la perspectiva que apunta al fin de la vida, como un todo, a la hora de hacer justicia a la inagotable variedad de las situaciones particulares de acción, que reclaman respuestas correspondientes a cada una de las diversas virtudes éticas. En efecto, sólo así puede el deseo (querer) no caer en la tentación, bajo la presión de las circunstancias, de poner al servicio de otras cosas diferentes aquello que ha de ser querido y elegido siempre por sí mismo.

---

[27] El pasaje es muy importante para la discusión sobre el papel y el alcance que Aristóteles concede a la prudencia, pero presenta dificultades gramaticales y puede ser leído de dos maneras diferentes. De una de ellas se seguiría una avalaría una interpretación meramente instrumentalista, que reduce el papel de la prudencia a la mera consideración de los medios, sin atribuirle una cierta captación del fin (así, por ejemplo, Walter [1874] p. 470 ss.; Burnet [1900] p. 277 *ad loc.*; y Greenwood [1909] p. 66, aunque este último no sin vacilaciones, véase p. 113 nota 3). Esta lectura resulta, sin embargo, insatisfactoria, tanto desde el unto de vista gramatical, como sistemático (véase, por ejemplo, Stewart [1892] II p. 83 *ad loc.*; Gauthier – Jolif [1958-1959] II/2 p. 518 *ad loc.*). La paráfrasis que he ofrecido sigue la lectura que asigna a la prudencia un papel más amplio, que no excluye su intervención en la reflexión crítica sobre los fines de acción y en su armonización en el marco de un esbozo de conjunto, por referencia al fin último de la vida buena.

4. Kant

En el caso de Kant, resulta relativamente más sencillo ilustrar el modo en que opera en su concepción el modelo hilemórfico del querer moralmente bueno, pues, como se dijo ya, el propio Kant se vale expresamente de la distinción funcional entre forma y materia del querer, en su tratamiento de la voluntad. Con todo, hay algunos aspectos de su concepción que merecen especial atención. En efecto, Kant asume que la explicación del origen de la cualidad moral de la acción, en particular, allí donde ésta puede contar como moralmente buena, debe remitir, en último término, a un estrato apriorístico de constitución, en el cual tiene lugar lo que Kant denomina la determinación de la voluntad por la razón (práctica). Es a través de tal tipo de determinación como la voluntad adquiere un carácter *formal* que permite denominarla buena, en el sentido propiamente moral del término. Como se verá, este modo de enfocar el problema relativo al papel peculiar que cumple el componente formal, dentro del modelo hilemórfico del querer moralmente bueno, trae consigo consecuencias importantes no sólo para el modo de concebir el objeto del querer, sino también para el alcance que se concede a la tesis según la cual la acción moralmente buena ha de ser querida siempre por sí misma, y también, por último, para el modo de concebir la relación entre la bondad moral de la acción y sus fines. Me referiré ahora, sintéticamente, a los puntos mencionados.

a) Materia y forma del querer (la voluntad)

Materia y forma constituyen, a juicio de Kant, el par de conceptos de reflexión (*Reflexionsbegriffe*) más importante, en la medida en que subyacen a toda otra posible forma de reflexión, que se oriente según alguno de los otros tres pares de conceptos (*vgr.* identidad y diversidad, concordancia y oposición, interior y exterior): materia significa, en general, lo determinable (*das Bestimmbare*) y forma, su determinación (*dessen Bestimmung*) (cf. *KrV* A 266 / B 322). Como conceptos de reflexión, materia y forma se aplican, de modo analógico, en todos los ámbitos donde hay un posible uso del entendimiento, y en diferentes niveles de análisis. Como nadie ignora, Kant hace un uso extensivo, en contextos especialmente señalados, de la distinción funcional entre materia y forma, tanto en su filosofía

teórica como en su filosofía práctica. Allí donde el empleo de la distinción se combina con el de la distinción entre lo que es *a priori* y lo que es *a posteriori*, la materia aparece asociada con lo último, y la forma con lo primero, tal como ocurre, por ejemplo, en el análisis de la sensibilidad en la "Estética trascendental" de *KrV* (cf. esp. A 19-22 / B 33-36). Algo análogo ocurre también en el caso del tratamiento de la voluntad (*Wille*) y sus principios de determinación, vale decir, los principios prácticos, en los §§ 1-6 de *KpV*.

Los principios *materiales* de la voluntad son aquellos que contienen la referencia a un objeto (sensible) apetecido. Aquí hay que distinguir dos niveles en los cuales se aplica la noción de materia, a saber: por un lado, el objeto (sensible) apetecido es la materia del deseo apetitivo dirigido a él, y no determina de modo directo a la voluntad; por otro lado, la máxima de obrar de modo tal de alcanzar el objeto (sensible) apetecido, con el fin de satisfacer la inclinación hacia él, es, como tal, un principio práctico, vale decir, un principio de determinación de la voluntad, que puede considerarse de carácter material, precisamente, en la medida en que incluye en sí la referencia al objeto (sensible) del correspondiente deseo apetitivo. Como principio práctico, una máxima de este tipo posee, pues, un carácter necesariamente empírico, en la medida en que contiene la referencia al objeto (sensible) apetecido, y, además, meramente subjetivo, en la medida en que apunta exclusivamente a la satisfacción de una inclinación particular del sujeto. Por lo tanto, se trata de una máxima que no podría calificar jamás para proveer una ley práctica (*praktisches Gesetz*), la cual debe estar dotada de necesidad y validez objetiva (cf. *KpV* § 2 p. 21 s.). Según esto, importa recalcarlo, la materia de la voluntad no es, como tal, el objeto (sensible) mismo, que constituye la materia del deseo apetitivo, sino, más bien, la máxima correspondiente, que hace referencia a dicho objeto. El objeto (sensible) no determina, por tanto, de modo directo, a la voluntad, como sí lo hace, en cambio, con la facultad apetitiva (inferior) ([*unteres*] *Begehrungsvermögen*), sino que determina a la voluntad sólo a través de la correspondiente máxima, que es, como tal, un principio práctico subjetivo, es decir, un principio subjetivo de determinación de la voluntad (cf. § 1 p. 19). La máxima, allí donde ella misma tiene un origen puramente empírico, constituye, por así decir, el modo de acoger en el querer del sujeto, en su voluntad, el objeto de una inclinación, convirtiendo así a dicho objeto en el punto focal de referencia de una regla,

que indica obrar de una determinada manera. De este modo, el objeto (sensible) apetecido pasa a ser considerado, por primera vez, como un fin de la acción, en el sentido más propio del término.[28] En tal sentido, para poner de relieve que la determinación de la voluntad se origina aquí, en último término, a partir del objeto (sensible) apetecido, Kant señala que las reglas prácticas *materiales* ponen el fundamento de determinación (*Bestimmungsgrund*) de la voluntad en la facultad inferior de desear (*im unteren Begehrungsvermögen*) (cf. § 3, "Folgerung", p. 22). Pero esto implica, a la vez, que sólo allí donde hay, de una u otra manera, mediación de la voluntad, se está en presencia de una genuina acción, y no de una mera reacción a un estímulo, provocado por un objeto que influye causalmente sobre el sujeto. De hecho, en ciertos pasajes, Kant adopta expresamente la tesis según la cual las genuinas acciones, es decir, aquellas que pueden contar, en algún nivel de análisis, como voluntarias, tienen lugar siempre, de uno u otro modo, bajo máximas.[29]

Ahora bien, resulta, sin más, imposible, a juicio de Kant, hallar en este modo de determinación de la voluntad, a partir del objeto que se toma como fin de la acción, el origen de la bondad moral de la voluntad mis-

---

[28] La conexión entre las máximas y la estructura teleológica de las genuinas acciones es una tesis central de la teoría de la acción subyacente a la filosofía práctica de Kant, que a menudo, y a pesar de la abundante literatura disponible sobre el punto, no es tomada debidamente en cuenta. En cuanto caen bajo máximas y pueden ser entonces consideradas voluntarias o libres, las acciones presentan necesariamente una estructura teleológica, es decir, apuntan a fines. Véase, por ejemplo, *Tugendlehre* p. 389: "Da nun keine freie Handlung möglich ist, ohne daß der Handelnde hierbei zugleich einen Zweck (als Materie der Willkür) beabsichtigte...". En este pasaje, Kant habla de "materia del arbitrio (*Willkür*)", y no, en cambio, de "materia de la voluntad (*Wille*) (cf. p. ej. *KpV* § 4 p. 27), valiéndose así de una distinción terminológica entre *Wille* y *Willkür*, que, como se sabe, no es introducida expresamente antes de *Rechtslehre* (para la distinción y su alcance, véase Allison [1990] cap. 7). En cualquier caso, la diferencia en nada afecta el alcance de lo dicho respecto del carácter intrínsecamente teleológico de la acción voluntaria o libre. Para una reconstrucción de la posición kantiana con referencia a la conexión entre el carácter libre del querer y la función mediadora de las máximas, véase Timmermann (2003) esp. p. 15-18, 145-188; véase también Leyva (2008a) p. 324 ss., quien enfatiza acertadamente el imprescindible papel mediador de las máximas.

[29] Véase, por ejemplo, *Metaphysik Dohna* p. 678: "als freihandelndes Wesen kann der Mensch eigentlich nichts nicht mit dem Willen thuen – immer handelt er nach Maximen wenn auch nicht universaliter". En el mismo lugar, Kant establece claramente, además, que la voluntariedad de las acciones se relaciona de modo inmediato con el hecho de que su ocurrencia está mediada por máximas. Para más detalles sobre este punto, véase Placencia (2011) esp. p. 77 nota 16, que cita los pasajes kantianos más importantes.

ma y, derivadamente, de la acción voluntaria o libre. Ello es así, piensa Kant, por la sencilla razón de que las máximas así obtenidas quedan sujetas todas ellas a una condición empírica dada de antemano, de modo tal que no pueden alcanzar, por sí mismas, el rango de leyes prácticas, dotadas, como tales, de necesidad y validez universal (cf. § 4 p. 27). Dado que la disyunción entre materia y forma del querer es exclusiva, Kant concluye entonces que, si ha de poder haber ley(es) práctica(s), como lo exige el hecho mismo de la moralidad, el fundamento de determinación de la voluntad, allí donde el querer puede valer como moralmente bueno, ha de buscarse en la forma misma de la voluntad, puesto que no podría residir, como tal, en ninguno de sus posibles contenidos materiales (cf. § 4 p. 27). Es, pues, la propia "forma legisladora" (*gesetzgebende Form*), a la que deben ajustarse las máximas, la que provee un fundamento suficiente (*zureichend*) de determinación de la voluntad, allí donde ésta puede denominarse propiamente una voluntad libre (*freier Wille*), que, como tal, no queda sujeta a la causalidad natural, más precisamente, al modo en el que los objetos (sensibles) nos afectan (cf. §§ 5-6). La única posible fuente de determinación de una voluntad libre debe buscarse, pues, en el principio racional que adquiere expresión en lo que Kant denomina la "ley fundamental" (*Grundgesetzt*) de la razón pura práctica, que no es otra que el "Imperativo Categórico" (cf. § 7). Ahora bien, una voluntad cuyo fundamento de determinación viene dado por dicho principio racional, sin consideración de posibles objetos de la facultad apetitiva (inferior), y cuya máxima, por tanto, está siempre en conformidad con la ley fundamental de la razón práctica, es una voluntad que puede llamarse, sin más, y en todo respecto, buena, en el sentido propiamente moral del término, y constituye, como tal, la condición suprema (*oberste Bedingung*) de todo otro posible bien moral (cf. p. 62), vale decir, también de la bondad moral de las correspondientes acciones.

Se advierte aquí la peculiar inflexión que adquiere en Kant el modelo hilemórfico del querer moralmente bueno: es la materia del querer, más precisamente, la máxima, la que debe ajustarse a la forma de la legalidad, para que se pueda estar en presencia de un querer moralmente bueno. El aporte de la forma resulta, pues, decisivo, porque constituye, en rigor, la única fuente de valor propiamente moral. Por cierto, el querer de los sujetos concretos, capaces de experiencia moral, jamás está dado, por así decir, en estado puro, sino que está siempre ya empíricamente determi-

nado, por multitud de objetos del apetito. A lo que se añade el hecho elemental de que, con la sola forma de la legalidad, no se tendría tampoco ningún deseo concreto e identificable, que pudiera ser realizado a través de las correspondientes acciones. Todas las acciones están bajo máximas y todas las máximas hacen referencia, de uno u otro modo, a objetos (sensibles) diversos, algunos de los cuales son tomados, además, como fines de la acción. Kant, obviamente, no niega este punto. Su énfasis recae, más bien, sobre el hecho de que el objeto tomado como fin no puede cumplir él mismo la función de fundamento de determinación del querer, allí donde éste deba poder valer como moralmente bueno, en el sentido estricto del término. En su concreción real, el querer moralmente bueno es siempre, desde luego, un querer dotado de una forma y una materia, y la acción moralmente buena es una acción que, a través de la correspondiente máxima, se refiere a determinados objetos, alguno de los cuales cumple, además, la función del fin que la acción busca alcanzar. La materialidad del querer queda, pues, incorporada en una nueva totalidad de sentido y, con ello, elevada al plano del valor moral, a través de su vinculación con la correspondiente forma. Pero la contribución de la forma resulta decisiva, pues es en ella donde reside el principio de enjuiciamiento que permite identificar aquello que, en la variedad potencialmente infinita del contenido material del querer, resulta moralmente relevante, ya sea para bien o para mal. En tal sentido, se puede decir, pues, que, en la concepción kantiana, no se abandona, sin más, el modelo hilemórfico del querer moralmente bueno, pero hay, a la vez, un claro desplazamiento del énfasis hacia el papel que cumple la forma.

b) La determinación apriorística de la voluntad

Antes de considerar las consecuencias más importantes del señalado desplazamiento del énfasis hacia el papel de la forma, debo hacer algunas precisiones acerca de lo que entiende propiamente Kant por una "determinación de la voluntad", allí donde ésta no tiene como fundamento el objeto (sensible) del querer, sino, más bien, la forma misma de la legalidad. Me interesa poner de relieve que, cuando Kant explica tal tipo de determinación en términos de lo que llama la "causa libre" (*freie Ursache*), lo que tiene en vista no es un enlace causal eficiente, del tipo que verifica entre los objetos exteriores del mundo fenoménico, sino un vínculo en-

tre dos facultades diferentes, que debe caracterizarse, más bien, en términos de lo que tradicionalmente se denomina causalidad formal.

Cuando Kant se refiere al carácter práctico de la razón pura, como tal, se trata, en primera instancia, tan sólo de la determinación de la voluntad por medio de la razón: en su uso práctico, la razón queda referida a los fundamentos de determinación de la voluntad, la cual, a su vez, es una capacidad (*Vermögen*) de producir (*hervorbringen*) objetos que están en correspondencia con las representaciones (*den Vorstellungen entsprechende Gegenstände*) o bien, al menos, de determinarse a sí misma para su efectuación (*zur Bewirkung*), es decir, de determinar su propia causalidad (*seine Kausalität*) respecto de los objetos, con independencia de si la capacidad física de producirlos que se posee resulta suficiente o no (cf. *KpV* p. 15). Vale decir: cuando Kant se refiere al uso práctico de la razón, se entiende, como razón *pura* práctica, lo que tiene en vista primariamente es el tramo del esquema explicativo que corresponde a la determinación de la voluntad por la razón, y sólo secundariamente el tramo restante, que va desde la voluntad así determinada hacia abajo, es decir, hasta el objeto (sensible) mismo que se quiere producir, a través de los correspondientes movimientos del propio cuerpo. En efecto, es en ese primer tramo del esquema donde tiene lugar propiamente la intervención de lo que Kant denomina, en ciertas ocasiones, la "causa libre" (*freie Ursache*).[30]

Como se sabe, en sede práctica, la realidad de la libertad queda probada, a juicio de Kant, a través de la ley moral (*durchs moralische Gesetz*), vale decir, a través de nuestra conciencia inmediata de quedar sujetos a sus exigencias. Se trata de lo que Kant denomina el *Faktum* de la razón pura práctica (cf. *KpV* p. 3 s.), a saber: el tipo peculiar de conciencia a través del cual la ley moral se nos presenta y se nos impone como ley moral. A su vez, la libertad da cuenta de la posibilidad de la ley moral misma, pues ésta sólo puede pretender validez allí donde los destinatarios de sus exi-

---

[30] Como es sabido, en ocasiones Kant va tan lejos como para afirmar la identidad de voluntad y razón práctica (cf. *Grundlegung* p. 412: "*so ist der Wille nichts anderes als praktische Vernunft*"), una tesis que, sin embargo, no debe ser malentendida en su alcance, pues no apunta, en ningún caso, a nivelar la diferencia entre la facultad que opera como determinante y la que debe verse como determinada. Para una reconstrucción de conjunto de la concepción kantiana de la libertad, con especial énfasis en los aspectos que conciernen a su carácter de causa, véase Bojanowski (2006). Para la rehabilitación de la idea kantiana de una causalidad libre, véase esp. p. 245 ss.

gencias pueden considerarse a sí mismos como libres. El famoso *dictum* kantiano da expresión a la peculiar relación de condicionamiento mutuo que vincula a la libertad y la ley moral: la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, mientras que la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad (cf. *KpV* p. 4 nota). Ahora bien, así pensada, la libertad constituye, explica Kant, un objeto suprasensible (*übersinnlicher Gegenstand*) de la categoría de causalidad (cf. *KpV* p. 6). Pero esto debe entenderse en el sentido ya indicado: lo que se piensa por medio de la noción de libertad, vale decir, de la causa libre, no es, en primera instancia, ninguna otra cosa sino el hecho de que, en su uso práctico, la razón, como razón *pura*, determina la voluntad, sin recurso a ningún otro tipo de motor, vale decir, sin intervención de ningún motor sensible.

La pregunta que hay que plantear ahora es la de cómo caracteriza Kant, más concretamente, el tipo peculiar de determinación antes mencionado. Una primera explicación del asunto se ofrece en el marco de la dificilísima argumentación desarrollada en la Tercera Parte de *Grundlegung*.[31] Kant se esfuerza allí por mostrar de qué modo el concepto de libertad provee la clave (*Schlüssel*) para la explicación de la autonomía (*Autonomie*) de la voluntad, frente a la heteronomía (*Heteronomie*) propia de todo lo que ocurre por necesidad natural, en la medida en que, en la naturaleza, todo efecto sigue, según una ley, a algo diferente, que opera como su causa eficiente (*wirkende Ursache*). Por su parte, también la libertad, como propiedad de la voluntad, ha de verse como una causa, a la que algo sigue necesariamente como su efecto, pero ello no según leyes naturales, sino según leyes inmutables de un tipo peculiar, que se reducen, en último término, al principio de la moralidad: de la sola suposición de la libertad se sigue, pues, la entera moralidad, por medio del mero análisis del concepto de una voluntad libre (cf. *Grundlegung* p. 446 s.). A ello se añade que la libertad debe ser atribuida, como propiedad de la voluntad, a todos los seres racionales, en la medida en que éstos poseen una razón que puede ser práctica, vale decir, una razón que es capaz de causalidad

[31] Para una detallada reconstrucción de la argumentación desarrollada en el texto mencionado, véase Schönecker (1999). Para el problema específico de lo que Schönecker acertadamente denomina “la apertura del mundo inteligible” (*Die Eröffnung der inteligiblen Welt*), véase p. 233-295.

respecto de sus propios objetos (cf. p. 447 s.). Una razón de tal índole debe ser, pues, autora de sus propios principios (*Urheberin ihrer Prinzipien*), sin quedar sujeta a influencia ajena alguna, ya que sólo de ese modo el sujeto puede atribuir la determinación de su facultad del juicio (*Bestimmung der Urteilskraft*) a su propia razón (*seiner Vernunft*), y no a algún impulso (*Antrieb*) diferente de ella (cf. p. 448).

Como se dijo ya, la voluntad es libre, en tanto determinada por la razón, de acuerdo con sus propios principios, más precisamente, de acuerdo con la ley moral. Pero no se trata aquí de ningún influjo o poder causal del tipo del que ejercen las causas físicas, sino de un tipo peculiarísimo de determinación que tiene lugar, como tal, en el plano de los contenidos representacionales y a través de ellos, más precisamente, a través de determinados pensamientos, que la razón genera desde sí misma.[32] Dicho de otro modo: es un cierto modo de considerarnos a nosotros mismos el que da lugar al tipo de determinación de la voluntad que es propio de la causa libre. Kant explica que en el orden de las causas eficientes (*in der Ordnung der wirkenden Ursachen*) nos suponemos libres, para pensarnos sometidos a leyes morales en el orden de los fines y, a su vez, nos pensamos como sometidos a tales leyes, porque consideramos que nuestra voluntad es libre: libertad y autolegislación de la voluntad (razón práctica) son las dos caras de un mismo y único concepto, el de autonomía (cf. p. 450). Cuando nos pensamos de ese modo –que implica, ya en el plano del uso vulgar, prefilosófico, de la razón, adoptar el punto de vista nouménico (cf. p. 450 s.)–, nos consideramos como pertenecientes al "mundo intelectual" (*zur intelektuellen Welt*) (p. 451). Encontrar en nosotros mismos una capacidad que, como la razón, es pura autoactividad (*reine Selbsttätigkeit*) nos obliga a pensarnos a nosotros mismos como "inteligencias" y, por tanto, como pertenecientes al "mundo intelectual" (*Verstandeswelt*). Pero, en tanto seres racionales, pertenecientes al "mundo intelectual", no podemos pensar la causalidad de nuestra voluntad más que bajo la idea (*Idee*) de la libertad (p. 452). Y esto quiere decir: al pen-

---

[32] Este aspecto no suele recibir el énfasis que merece en razón de su importancia. Para una presentación de la concepción kantiana de la causalidad libre que enfatiza el papel que desempeñan las representaciones intelectuales en la determinación de la voluntad, véase Gerlach (2010) esp. p. 155 ss.

sarnos como libres nos ponemos (*versetzen*) a nosotros mismos como miembros (*Glieder*) de un "mundo intelectual" (*Verstandeswelt*) y, así, reconocemos (*erkennen*) la autonomía de la voluntad (*Autonomie des Willens*), conjuntamente con su consecuencia, que no es otra que la moralidad. Si, además, nos pensamos como "obligados" (*verpflichtet*) por las exigencias de la moralidad, entonces nos consideramos como pertenecientes al "mundo sensible" (*Sinnwelt*) y, a la vez, también al "mundo intelectual" (*Verstandeswelt*) (cf. p. 453). Y, en tanto pertenecientes, como "inteligencias", al "mundo intelectual", nos reconocemos (*erkennen*) sometidos (*unterworfen*) a las leyes de dicho mundo, que se nos presentan entonces bajo la forma de imperativos (*Imperative*), de modo tal que las acciones que están en conformidad con ellos se nos aparecen como deberes (*Pflichten*) (cf. p. 453 s.).

Pues bien, es en esto último, y no en otra cosa, en lo que consiste el hecho de que la voluntad quede determinada por la razón pura, en cuanto es práctica. Vale decir: aquello que se corresponde con el principio de la moralidad aparece, a la vez, como aquello que, como ser racional y libre, *debo* querer, más precisamente, como aquello que quiero, *porque y en tanto* debo quererlo, sin ninguna otra razón adicional. En la medida en que el principio de la moralidad es de carácter formal, puesto que se reduce a la forma misma de la legalidad (universalidad), se sigue entonces que, en primera instancia, tal determinación apriorística del querer no consiste todavía en querer *algo*, sino, más bien, en querer *de cierto modo*, vale decir, en una cierta *forma* del querer. Esa forma del querer es, desde luego, la que provee la pauta a la que posteriormente deben ajustarse todos los posibles contenidos concretos del propio querer, si es que éstos han de poder ser queridos en conformidad con lo que exige la moralidad. En efecto, son los principios subjetivos del querer, las máximas, los que han de ajustarse a la forma de la legalidad, y no viceversa. Pero, desde el punto de vista que aquí interesa, hay que recalcar, sobre todo, que lo que Kant piensa como determinación de la voluntad consiste en el hecho de que la voluntad misma adquiere una cierta *forma* o, si se quiere, una cierta *orientación*, y no en el hecho de que se vea, por así decir, impulsada hacia determinados objetos, que constituyeran, por así decir, el contenido material del querer. En este sentido, el modelo kantiano para dar cuenta de la causa libre se aproxima más a lo que tradicionalmente sería un modelo de causalidad formal, y no a lo que el propio Kant entiende por cau-

salidad eficiente, en aquellos contextos en los que dicha noción tiene su uso más propio, es decir, con referencia a los objetos de la experiencia.[33]

Lo que Kant explica a través de la noción de determinación de la voluntad no es, pues, la ocurrencia de un evento o un estado de cosas en el mundo de los fenómenos, sino algo completamente diferente, a saber: el hecho de que la facultad superior del querer, como suele llamarla a veces Kant, queda así dotada de una cierta "forma", que la razón misma le prescribe de modo apriorístico. La voluntad adquiere, de este modo, una orientación que por sí sola no podría darse a sí misma. Desde este punto de vista, no resulta casual, sino, por el contrario, muy instructivo, el hecho de que Kant rechace expresamente la posibilidad de precisar de qué modo tiene lugar tal determinación de la voluntad por la razón en su uso puro práctico. Kant excluye la posibilidad de proveer una explicación que pusiera en evidencia algo así como el "mecanismo" que subyace a tal modo de determinación de la voluntad. En efecto, Kant subraya que no hay manera de *explicar* (*erklären*) *cómo* (*wie*) es posible la libertad. No la hay, por la sencilla razón de que una explicación de tal tipo supondría poder reconducir a la propia libertad al ámbito de las leyes naturales, vale decir, al ámbito de aquellas leyes cuyo objeto tiene que poder darse en la experiencia. Ocurre, sin embargo, que la experiencia no nos provee ningún ejemplo del que pudiéramos valernos para tratar de comprender la libertad, siquiera por medio de una analogía. Lejos de poder ser tratada como un objeto dado, la libertad, la causa libre, ha de verse necesariamente como una mera presuposición necesaria de la razón, en el caso de un ser que cree estar consciente de poseer una voluntad, esto es, una capacidad para determinarse a actuar como "inteligencia", es decir, según las leyes de la razón, y con independencia de los instintos naturales (*Naturinstinkten*) (cf. p. 459). Pero donde cesa la determinación según leyes naturales, explica Kant, allí cesa también toda genuina explicación (*Erklärung*), y queda tan sólo la posibilidad de la defensa, a través de la desactivación de posibles objeciones (cf. p. 453). Y algo análogo vale también, por las mismas razones, para el interés en la moralidad: no podemos explicar *cómo* y

---

[33] Una interpretación semejante ha sido sugerida por Karl Ameriks, quien llama la atención sobre las ambigüedades que encubre el empleo kantiano del término "determinación" (*Bestimmung*), aplicado tanto a casos de causalidad eficiente como a casos de causalidad formal. Véase Ameriks (2006) esp. p. 8 ss., 15 ss. Agradezco a Luis Placencia su oportuna referencia al texto de Ameriks.

por qué la universalidad de las máximas y, con ello, la moralidad nos interesan a nosotros, los seres humanos. Sólo podemos estar ciertos de que la validez de la moralidad no se funda, como tal, en el hecho de que nos interesa, sino que, más bien, la moralidad nos interesa, porque tiene validez para nosotros, los seres humanos, en cuanto que surge de nuestra propia voluntad, como inteligencia (*aus unserem Wille als Intelligenz*), vale decir, de nuestro "yo" más propio (*aus unserem eigentlichen Selbst*) (cf. p. 460 s.). Pero *de qué modo* el principio formal de la moralidad puede proveer por sí solo un motor (*Triebfeder*) y un interés (*Interesse*), que pueda llamarse puramente moral, es decir, *de qué modo* la razón pura puede ser práctica, eso es algo de lo cual jamás podríamos dar una genuina explicación, por mucho que nos esforzáramos (cf. p. 461). Toda pretendida explicación, en el sentido habitual del término, no constituiría aquí, en último término, más que un error categorial. Lo único que podemos constatar en este caso es que, una vez eliminada toda materia del querer, sólo queda su forma, que corresponde a la ley práctica (*das praktische Gesetz*) de la validez universal (*Allgemeingültigkeit*) de las máximas. En conformidad con ello, lo que se tiene aquí no es sino la razón misma, como posible causa "eficaz" o, si se prefiere, "eficiente", pero en el sentido preciso y restringido de "determinante de la voluntad" (*als mögliche wirkende, d. i. als den Willen bestimmende, Ursache*), por referencia a (la idea de) un "mundo intelectual puro" (*auf eine reine Verstandeswelt*) (cf. 462). La idea (*Idea*) de un mundo intelectual debe ser, pues, ella misma "motor" o bien aquello en lo que la razón toma interés de modo originario (*ursprünglich*), aun cuando no resulte posible explicar *cómo* (cf. p. 462).

Una breve explicación complementaria se ofrece en *KpV*, donde Kant retoma el resultado alcanzado ya en *Grundlegung* y refirma el hecho de que pensarse como una inteligencia le abre al sujeto un punto de vista radicalmente nuevo, esto es, el punto de vista propiamente práctico-moral, el cual da cuenta de la posibilidad de la determinación de la voluntad por la razón (pura) práctica. En tal sentido, Kant explica que una "inteligencia" (*Intelligenz, vernünftig<es> Wesen*) es un ser capaz de obrar según la representación de leyes (*der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig*) (cf. p. 125). Este peculiar tipo de causalidad, que es una causalidad a través de pensamientos (representación de leyes), corresponde a lo que Kant denomina "una voluntad" (*ein Wille*), tal como dicha facultad está presente no sólo en "la causa suprema de la naturaleza" (*die oberste Ursache*

der Natur) (Dios) (cf. p. 125), en tanto "Inteligencia Suprema" (*höchste Intelligenz*) (cf. p. 126), sino también en nosotros, seres humanos, como seres racionales. Dicho de otro modo: la "voluntad", que es el modo del "querer" propio de los seres racionales, en cuanto racionales, es un poder causal que, como tal, apunta a la existencia de los correspondientes "objetos" del querer; sin embargo, su marca diferencial específica, lo que la distingue de otros modos del "querer" o "desear" (*vgr.* apetitos, deseos e inclinaciones de carácter sensible), es el hecho de que, en tanto voluntad, involucra un tipo específico de determinación racional. A este aspecto se refiere Kant, cuando menciona la "representación de leyes" como un elemento constitutivo de la causalidad de la voluntad, pues tal referencia no es sino un modo de aludir a la determinación de la voluntad por la razón (pura) práctica. Así pues, pensarse como inteligencia y pensarse como perteneciente a un orden de cosas de carácter transfenoménico son una y la misma cosa o, si se quiere, dos aspectos de un mismo y único modo de pensarse a sí mismo. El "ser que obra o actúa" (*ein handelndes Wesen*), como "persona que obra o actúa" (*die handelnde Person*), no se considera a sí mismo tan sólo como un fenómeno, entre otros fenómenos, sino siempre, al mismo tiempo, también como un ser nouménico, en el sentido preciso de una "inteligencia pura" (*reine Intelligenz*). En su existencia, esta última no puede ser determinada según el tiempo y, en esa misma medida, es capaz de poseer un "fundamento de determinación" (*Bestimmungsgrund*) en virtud del cual la causalidad según leyes naturales puede verse ella misma como determinada de modo libre: la causalidad que el ser personal que obra o actúa ejerce en el mundo sensible aparece, así, como determinada, en último término, por referencia a su causalidad libre (cf. p. 114). La causalidad libre hace referencia, a su vez, a la ley moral, a la cual está sujeto incluso el "ser infinito" (*das unendliche Wesen*), como "Inteligencia Suprema" (*als oberste Intelligenz*), aunque, en su caso, la ley moral no adquiere el carácter de un imperativo, a diferencia de lo que ocurre con los seres racionales finitos, que quedan sujetos a otras fuentes de motivación diferentes (cf. p. 32).[34]

---

[34] En el famoso pasaje final de *KpV*, en el que se refiere a las dos fuentes fundamentales de admiración (*Bewunderung*) y reverencia (*Ehrfurcht*), "el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí" (cf. p. 161), Kant señala, en vena cuasi-pascaliana, que la contemplación de la inmensidad del universo, con sus incontables sistemas estelares, aniquila mis pretensiones de importancia como mera criatura animal (*als eines tierischen Geschöpfs*), mientras

c) El "objeto" del querer moralmente bueno

Sobre la base de lo dicho acerca del verdadero carácter de la determinación apriorística de la voluntad por la razón (pura) práctica, se puede comprender mejor qué es lo que Kant tiene realmente en vista, cuando se refiere de modo más específico a aquello que sería el "resultado" producido por dicha determinación. Esto ocurre, sobre todo, en la sección de *KpV* dedicada al así llamado "objeto" (*Gegenstand*) de la razón pura práctica y, en inmediata conexión con ella, también en la sección dedicada a la así llamada "Típica de la facultad del juicio pura práctica" (*Typik der reinen praktischen Urteilskraft*).

Por "objeto" de la razón pura práctica Kant entiende "la representación de un objeto como un posible efecto de la libertad" (*die Vorstellung eines Objekts als einer möglichen Wirkung durch Freiheit*). Pero no se trata, en este caso, del enjuiciamiento de la "posibilidad física" del objeto, sino, más bien, de su "posibilidad moral". En el primer caso (*vgr.* posibilidad física del objeto y la acción que lo tiene por fin), asumido que el objeto contiene el fundamento de determinación del querer, lo que se tiene en cuenta es la relación del objeto con nuestra capacidad para producir efectos a través del uso libre de nuestras facultades físicas (*Kräfte*). En el segundo caso (*vgr.* posibilidad moral del objeto y la acción que lo tiene por fin), la comparación con nuestras facultades físicas no juega papel alguno, porque se trata tan sólo de establecer si "podemos", vale decir, más precisamente, si "tenemos permitido" (*dürfen*) querer (*wollen*) la acción correspondiente (que apunta a la producción del objeto) (cf. *KpV* p. 57 s.). Por lo mismo, los únicos "objetos" de la razón (pura) práctica son el "bien" y el "mal", en el sentido específicamente moral de ambos términos, es decir, lo que en alemán se denomina propiamente *Gut* y *Böse*, por

---

que la conciencia de la presencia de la ley moral en mí eleva infinitamente mi valor (*Wert*), como el de una inteligencia (*als einer Intelligenz*), en razón de mi personalidad (*durch meine Persönlichkeit*), y ello, precisamente, en la medida en que la ley moral revela (*offenbart*) en mí una vida independiente de la animalidad e incluso del mundo sensible entero (*ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben*) (cf. p. 162). La tensión productiva entre estos dos posibles modos de considerarse a sí mismo es un elemento constitutivo nuclear de la conciencia de sí que posee el ser humano, como ser finito y, a la vez, racional, vale decir, dotado de capacidad práctico-moral.

oposición a los términos *Wohl* y *Übel*, que designan el "bien" y el "mal", en el sentido físico o natural, y no propiamente moral. En la esfera moral, el concepto del "bien" debe preceder, a juicio de Kant, a toda determinación empírica del querer, pues, bajo condiciones de determinación empírica, el "bien" se identifica, sin más, con lo "agradable" (*angenehm*), en el sentido amplio que cubre tanto los fines deseados mismos como también los medios encaminados a ellos, incluso allí donde éstos no sean ellos mismos placenteros, agradables, etc., con tal que estén ordenados a alcanzar algo que lo es (cf. p. 58 s.).

Kant asume, pues, que la distinción entre *Gut* y *Wohl*, por un lado, y *Böse* y *Übel*, por el otro, provee un hilo conductor con arreglo al cual resulta posible hacer debida justicia a la diferencia entre la cuestión de la moralidad de la acción, por un lado, y la cuestión referida a la felicidad, como fin natural de todo ser racional finito, por el otro. Por la misma razón, la mencionada distinción permite identificar y aislar el sentido adecuado en el cual es necesariamente verdadero el axioma clásico según el cual "*nihil appetimus nisi sub specie boni*". En efecto, por medio de tal distinción, el recurso a dicho principio queda liberado de las confusiones habituales derivadas de no distinguir, con la requerida nitidez, el plano de la teoría de la acción, por un lado, y el de la ética normativa, por el otro, en los cuales se hace necesaria, en cada caso, la apelación a una noción diferente del bien (cf. p. 59-62).[35]

En cualquier caso, el punto central, tanto en el plano metódico como en el sistemático, viene dado aquí por la constatación kantiana según la cual, en el nivel que corresponde a la determinación apriorística de la vo-

---

[35] En tal medida, la distinción entre ambos sentidos de la noción de bien permite precisar también el alcance que debe darse, en cada caso, al axioma famoso escolástico "*nihil apetimus nisi sub specie boni*". Más concretamente: allí donde se trata del querer empíricamente determinado (*Begehren*), la noción de bien debe tomarse en el sentido de lo que produce agrado, mientras que en el caso de la voluntad, en tanto determinada por la ley de la razón, se trata de aquello que es bueno en el sentido específicamente moral (cf. *KpV* p. 59-62). Como Kant expresamente aclara, la mencionada ambivalencia en la noción de bien trae consigo también una duplicidad de modos de entender la relación del querer con su objeto, a saber: mientras que en el caso del querer empíricamente determinado el objeto se nos aparece bueno precisamente porque lo deseamos o apetecemos, en el caso de la voluntad determinada por la ley de la razón, inversamente, es la representación del objeto como bueno la que da cuenta del hecho de que lo deseemos (cf. p. 59 nota).

luntad por la razón (pura) práctica, el "objeto" debe verse como un producto o resultado de la determinación, es decir, como algo que se sigue de ella, y no como algo que la precede y la explica. Dicho de otro modo: contrariamente a lo que se asumió tradicionalmente, no es el bien, a juicio de Kant, el que determina la ley moral, sino que la ley moral provee el principio para la determinación de aquello que, en el sentido específicamente moral, ha de contar como bueno (cf. p. 62 ss.). No hace falta aclarar, desde luego, que tal inversión de la perspectiva sólo puede tener propiamente lugar allí donde lo que se tematiza es el nivel último de constitución que corresponde a la determinación apriorística de la voluntad por la razón (pura) práctica.[36]

En conexión con lo anterior, Kant pone de relieve el peculiar carácter proyectivo que posee el orden de conceptos al que da lugar la determinación apriorística de la voluntad por la razón (pura) práctica. Este aspecto aparece con toda claridad en la doctrina de las "categorías de la libertad", con la cual Kant cierra el tratamiento del objeto de la razón pura práctica. El bien y el mal, en el sentido específicamente moral, deben verse, como se dijo, como "consecuencias" (*Folgen*) de la determinación aprioris-

---

[36] Se advierte aquí la correspondencia con el alcance que el giro copernicano posee en el ámbito de la filosofía teórica, pues también en este caso la inversión de la perspectiva, en virtud de la cual es el objeto el que debe regirse por el modo de conocerlo, y no viceversa, concierne exclusivamente al nivel último de constitución del sentido correspondiente al aspecto formal de toda experiencia (posible), y no a su contenido material: aunque la "Analítica trascendental" deba verse como una "lógica de la verdad", en la medida en que da cuenta de las condiciones formales a las que necesariamente ha de ajustarse todo conocimiento de objetos (cf. *KrV* A 62-63 / B 88), no menos cierto es que de la verdad del conocimiento, en el sentido material del término, no puede darse ningún criterio o signo de reconocimiento que pudiera resultar válido de modo general (cf. A 59 / B 83). Naturalmente, aquí cesan también las semejanzas entre la filosofía teórica y la práctica, dada la irreductible diferencia de la función que Kant asigna a la sensibilidad en uno y otro caso: mientras que en el ámbito teórico la constitución apriorística del sentido de la experiencia posible sólo puede tener lugar por medio de la diferencia al papel que cumple la forma pura de la receptividad sensible, en el ámbito práctico la situación es completamente diferente, ya que en su uso práctico la razón no puede quedar sujeta ella misma a los límites impuestos por la sensibilidad, si es que ha de ser una razón genuinamente práctica. Como nadie ignora, esta crucial diferencia queda reflejada en el orden inverso de tratamiento que Kant lleva a cabo en *KpV*, donde se parte de los principios de la razón (pura) práctica, para pasar a determinar a partir de ellos el carácter de su objeto puro, mientras que en *KrV* se parte del estudio de las condiciones de la sensibilidad pura, por ser la receptividad sensible, en el caso del uso teórico de la razón, la única facultad capaz de presentar objetos.

tica de la voluntad. Por lo mismo, su origen remite a un principio racional, que no es otro que el que da cuenta de la causalidad de la razón (pura) práctica. Los conceptos que entran en juego aquí no son sino las reglas del entendimiento que Kant denomina categorías, aunque en el ámbito práctico su empleo tiene un alcance completamente diferente que en el ámbito teórico. Allí donde se trata del uso teórico de la razón, las categorías intervienen, como se sabe, en la constitución misma de los objetos de la experiencia, de modo tal que deben verse ellas mismas como condiciones de toda experiencia posible. Kant explica tal función de las categorías por referencia a la determinación trascendental de la intuición pura (tiempo), a través del procedimiento que denomina el "esquematismo de los conceptos puros del entendimiento". En el ámbito del uso práctico de la razón, en cambio, las categorías no apuntan a la determinación de la intuición pura ni, por lo mismo, a la constitución de los objetos de la experiencia. Se trata aquí, por el contrario, tan sólo de la determinación apriorística de la voluntad, que tiene lugar sin intervención de ninguna referencia a las condiciones de la receptividad sensible (intuición pura), sino, más bien, de un modo tal, que lo que se esboza es un orden inteligible, suprasensible, de cosas, lo cual, sin embargo, no trae consigo ninguna ampliación del conocimiento (*Erkenntnis*), en el sentido estrecho del término. Como Kant señala en el apartado que cierra el tratamiento de los principios, en su uso práctico las categorías quedan referidas, como tales, a los seres racionales, considerados como inteligencias, y ponen en juego la relación que la razón mantiene con la voluntad (cf. p. 56 s.). La ampliación de la perspectiva hacia el ámbito de lo suprasensible que tiene lugar de este modo es legítima y necesaria, pero sólo en sentido práctico (*in praktischer Absicht*) (cf. p. 57). El uso práctico de las categorías presupone, en cambio, como ya dado, el mundo de los objetos de la experiencia (cf. p. 65). Pero no se orienta meramente, ni tampoco primariamente, a partir de ese mundo de objetos, sino que posee un carácter esencialmente proyectivo, que se funda en la referencia a la ley moral: no se trata de reunir la multiplicidad de la intuición sensible, de modo apriorístico, bajo una conciencia unitaria, sino, más bien, de someter (*unterwerfen*), de modo apriorístico (*a priori*), la multiplicidad de los deseos o apetitos (*Begehrungen*) a la unidad de conciencia propia de una razón práctica que manda en la ley moral o, lo que es lo mismo, a la unidad de conciencia propia de una voluntad pura (cf. p. 65).

En su uso práctico, y en conexión con la ley moral, las categorías deben verse, pues, como "categorías de la libertad" (*Kategorien der Freiheit*).[37] Éstas tienen por base de su aplicación no la intuición pura de espacio y tiempo, como ocurre en su uso teórico, sino "la forma de una voluntad pura" (*die Form eines reinen Willens*), que es la forma de la propia facultad del pensar (*Denkvermögen*). El uso práctico de las categorías apunta, pues, a "la determinación de un arbitrio libre" (*auf die Bestimmung einer freien Willkür*). Las categorías determinan aquí la *Willensgesinnung*, es decir, la disposición moral de la voluntad, como tal (cf. p. 65 s.). Y en esa misma medida, es decir, en la medida en que dan forma a la voluntad y operan la determinación apriorística del querer, las categorías dan cuenta, en su uso práctico, de lo que Kant denomina la causalidad por libertad. Ésta última, como es manifiesto, no podría ser vista como un enlace entre diferentes objetos, al modo del nexo de eficiencia, en el sentido más habitual del término. Debe verse, más bien, como un enlace entre dos facultades diversas, razón y voluntad, de las cuales la primera provee una determinada forma y orientación a la segunda. Desde el punto de vista que atiende al uso práctico de las categorías, éstas han de tomarse, pues, como principios de determinación de la voluntad propios de la causalidad libre. Dicho así, esto vale, sin más, para todas las categorías, sin distinción. Por su parte, la categoría de la causalidad debe verse ella misma como un principio particular de determinación, entre otros, el cual apunta, de modo específico, a la determinación del estado de la persona (dentro del orden de la relación).[38] Tomado en su conjunto, el sistema de las categorías

---

[37] Para una reconstrucción de conjunto de la doctrina kantiana de las categorías de la libertad, véase ahora Zimmermann (2011).

[38] La conexión que Kant establece entre las categorías de la libertad, por un lado, y la noción de causa libre, por el otro, no está libre de dificultades, que, en alguna medida, se vinculan también con problemas específicos de interpretación textual. Desde un punto de vista sistemático, no puede haber lugar a dudas de que Kant sostiene la tesis de que, en su uso práctico, *todas* las categorías, y no sólo la categoría de causalidad, operan la determinación apriorística de la voluntad (*Willensbestimmung*), de la cual el bien moral (*Gut*) y el mal moral (*Böse*) deben verse como consecuencias (*Folgen*) (cf. p. 65). Kant señala, además, que "ellos / ellas" (*sie*) deben verse, en su totalidad (*insgesamt*), como "modos de una única categoría, a saber: la de causalidad" (*Modi einer einzigen Kategorie, nämlich der der Kausalität*) (p. 65), donde la expresión "ellos / ellas" (*sie*) podría referirse ya a los conceptos de bien y mal, mencionados bastante más arriba como sujeto de una larga y compleja sentencia, ya a las categorías, mencionadas muy poco antes, aunque no en la posición de sujeto de la sentencia. La interpretación más reciente se ha inclinado mayoritariamente por

describe, pues, una suerte de movimiento de despliegue de la libertad, que, en cada orden de categorías, parte de lo contingente-subjetivo y se eleva hasta lo necesario-objetivo, que, como tal, es también universal. Así, en la cantidad, se parte de las máximas, basadas en inclinación y puramente subjetivas, para pasar a las reglas, que son objetivas, pero quedan condicionadas, en su origen, por la presencia de determinadas inclinaciones (*vgr.* imperativos hipotéticos), hasta llegar a las leyes, que unifican lo subjetivo y lo objetivo, bajo la forma de la validez universal incondicionada. En todos los casos, cada categoría apunta a la configuración de las acciones en su carácter fenoménico, pero siempre en el entendido de que el correspondiente principio de determinación reside más allá del ámbito fenoménico mismo, justamente en la medida en que se trata aquí de principios de determinación propios de la causalidad libre.

Esta última observación es de central importancia sistemática y se conecta, de modo directo, con la doctrina que Kant elabora en el tratamiento de la así llamada "Típica de la facultad del juicio pura práctica" (cf. p. 67 ss.). Esta sección es clave, porque tematiza el peculiar tipo de mediación que subyace al acceso práctico-moral al mundo, en la medida en que éste debe orientarse a partir del entramado conceptual a que da lugar la determinación apriorística de la voluntad por la razón (pura) práctica, a la hora de evaluar las máximas y producir las correspondientes acciones, las cuales deben verse entonces como casos particulares o concreciones de lo que la motivación específicamente moral prescribe. El problema aquí es cómo algo que pertenece al mundo sensible puede proveer, en general, el caso de aplicación para principios que son de orden suprasensible, y ello sin que la mediación de la intuición pura permita dar cuenta

---

la primera posibilidad (véase, en particular, la discusión en Zimmermann [2011] p. 66 s.), pero la segunda posibilidad, que en cierto modo constituye una *lectio difficilior*, no puede ser, sin más, excluida (*pace* Zimmermann). Desde el punto de vista sistemático, el punto central es, en cualquier caso, el ya señalado, a saber: que son las categorías, todas ellas, las que operan como principios de la determinación apriorística de la voluntad por la razón, de modo tal que el objeto del querer apriorísticamente determinado debe verse siempre como la consecuencia o, si se quiere, como el efecto de dicha determinación. En tal sentido, la causalidad por libertad, en el sentido específico que Kant da a la noción, comprende *todos* los aspectos que dan cuenta de la determinación apriorística de la voluntad por la razón, y no sólo aquellos que corresponden de modo específico al uso práctico de la categoría de causalidad, considerada como un principio específico de determinación, entre otros.

de la posibilidad de la subsunción: en el uso práctico de las categorías no tenemos "esquemas", sino "tipos", para los cuales las leyes naturales no pueden servir como ejemplos más que a título meramente analógico, allí donde se las considera tan sólo según su forma, vale decir, en atención a su mera legalidad, pero no en su contenido empírico específico. No puedo entrar en el detalle de la discusión elaborada por Kant. Me limito, pues, a señalar simplemente que su solución del problema consiste básicamente en enfatizar que lo que está en juego aquí no es, en primera instancia, la realidad de las acciones como entidades pertenecientes al orden fenoménico, sino, más bien, *el modo del querer* que ha de verse como su causa, en el orden inteligible. La legalidad del mundo natural, que, al menos, según su forma, remite ella misma, en su origen, a la función constitutiva del entendimiento, provee aquí, a la vez, el "tipo" a partir del cual debe orientarse la facultad del juicio (*Urteilskraft*) en la reflexión. Por ello, la regla de la facultad del juicio que opera bajo las leyes de la razón pura práctica reza: "pregúntate a ti mismo, si podrías ver como posible a través de tu voluntad la acción que te propones <realizar>, en el caso de que ella tuviera que ocurrir según una ley de la naturaleza, de la cual tú mismo eres parte" (cf. p. 69). Lo que se compara aquí es la máxima de la acción con la representación de una ley natural universal, de modo tal que si la máxima no soporta la prueba indicada por el test de universalización nomologizadora, entonces es moralmente imposible (*sittlich unmöglich*) (cf. p. 69 s.). Y éste es el modo en que, a juicio de Kant, funciona de hecho la capacidad de juzgar en su uso propiamente moral (cf. p. 69). En este modo de proceder, la naturaleza del mundo sensible (*Natur der Sinnenwelt*) es empleada como tipo de una "naturaleza inteligible" (*als Typus einer intelligiblen Natur*), la cual nada tiene que ver con una suerte de mundo fantasmal o paralelo, sino que debe considerarse, más bien, como una peculiar perspectiva sobre la propia naturaleza sensible, facilitada por el orden de cosas que la razón pura práctica proyecta desde sí misma, y a través de cuya representación determina de modo apriorístico la voluntad.

Como se ve, también el tratamiento kantiano del "objeto" de la razón (pura) práctica apunta, en definitiva, a poner de relieve el papel determinante de la forma del querer, a la hora de dar cuenta del origen de su bondad moral. En efecto, en este peculiar empleo, el término "objeto" no remite a ningún contenido material específico del querer. Kant lo em-

plea, más bien, para designar la unidad sistemática del conjunto de condiciones que comprende, según su mera forma, un querer moralmente bueno.[39] Todo objeto empírico del querer debe quedar sometido, a través de la correspondiente máxima, a dicho conjunto de condiciones formales, si es que el querer, empíricamente determinado, ha de poder contar, al mismo tiempo, como moralmente bueno. Por paradójico que pueda sonar, es, por lo tanto, sólo en virtud de tal sometimiento a las condiciones formales del querer moralmente bueno, a través de la correspondiente máxima, como el objeto empírico del querer puede quedar elevado, por así decir, al orden de los bienes morales. La secuencia de fundamentación establecida por Kant, en el plano correspondiente al análisis de la estructura del querer moralmente bueno, como origen último de la bondad moral de la acción, va, pues, desde la voluntad apriorísticamente determinada hasta el objeto empírico del querer, pasando, por así decir, a través del "objeto" de la razón (pura) práctica, que constituye el "resultado" de la determinación apriorística de la voluntad.

d) Deberes, fines, virtudes

Por último, conviene hacer una breve referencia al modo en el que Kant logra reintroducir la temática tradicional de las virtudes y los fines del obrar, en el nuevo marco sistemático provisto por su concepción de la estructura hilemórfica del querer moralmente bueno. Lejos de ser añadida de modo externo, la temática de las virtudes y los fines del obrar estuvo, desde siempre, en el centro mismo de la reflexión kantiana sobre la moralidad. Su asociación con la noción de deber, tomada en el sentido de la noción clásica de *officium*, vino dada, en un comienzo, a través de una vía de recepción que remonta hasta Cicerón, pasando por los autores principales dentro de la tradición del derecho natural racionalista. Ya una mera comparación superficial del tratamiento de los *officia* en *VM* y el de los "deberes de virtud" (*Tugendpflichten*) en *Tugendlehre* basta para advertir el fuerte componente de continuidad que muestra lo que puede llamarse la "ética material" kantiana, antes y después del radical giro metodológico

[39] Como a nadie escapa, el empleo de la noción de un "objeto" de la razón (pura) práctica guarda una cierta correspondencia analógica con el modo en el que Kant habla de un "objeto en general" (*Gegenstand überhaupt*) del entendimiento, en la teoría de la constitución de la experiencia de *KrV* (cf., por ejemplo, A 51 / B 75; A 250-251).

producido por la adopción de la perspectiva crítica.[40] Lo que la nueva perspectiva hace posible es, pues, una reintegración de la misma temática en un nuevo marco de tratamiento, que queda definido, en sus líneas generales, por referencia al modelo de fundamentación elaborado en *Grundlegung* y *KpV*.

Desde el punto de vista que aquí interesa, importa enfatizar el papel que cumple la referencia a la forma del querer moralmente bueno, tal como Kant la caracteriza, a la hora de dar cuenta de la génesis de un orden de fines, que, como tales, encarnan, vale decir, representan en concreto, las exigencias del deber, en el sentido propiamente moral del término. Para ello, como es obvio, Kant no podría simplemente partir de los objetos (sensibles) apetecidos, vale decir, de los fines del querer empíricamente determinado, dado el papel decisivo que juega la forma en su concepción hilemórfica del querer moralmente bueno. Pero, como es igualmente obvio, tampoco podría prescindir, sin más, de dichos fines, considerados, al menos, en un plano tipológico, puesto que la mera forma del querer no provee más que un principio de enjuiciamiento de sus diversos posibles contenidos materiales, los cuales no pueden derivarse, sin más, de aquella. El papel mediador de las máximas resulta aquí fundamental, como se dijo ya, porque son éstas, las máximas, las que hacen que los objetos (sensibles) apetecidos puedan ser considerados, por primera vez, como fines de acción, en el sentido propio del término. Las máximas ponen, pues, a disposición toda una multiplicidad de posibles fines de acción, pero no proveen ellas mismas la pauta que permite determinar si tales fines de acción satisfacen o no las exigencias de la moralidad. Las máximas mismas deben ser, pues, enjuiciadas, a la luz de las condiciones que impone la forma del querer moralmente bueno. Ahora bien, puede ocurrir que una determinada máxima supere el test de universalización nomologizadora, sin que el fin que esa misma máxima incorpora adquiera él mismo, por ello, el carácter de obligatorio. Se trata, en tal caso, de fines moralmente permitidos, que, sin embargo, no constituyen ellos mismos deberes. Así, por ejemplo, las máximas que se vinculan con lo que Kant denomina las "reglas de la habilidad (astucia)" (*Regel der Ge-*

---

[40] Para una muy buena discusión detallada de la doctrina de los deberes de virtud de *Tugendlehre*, con un comentario de los diversos deberes tratados por Kant, véase de Haro Romo (2015).

schicklichkeit) y los "consejos de la prudencia" (*Ratschläge der Klugheit*) (cf. *Grundlegung* p. 416 ss.), en la medida en que presuponen, como máxima de segundo nivel, la máxima de la propia felicidad, pueden contar como ejemplos de máximas que presentan fines que, pudiendo ser moralmente permitidos, no dan lugar por ello a ningún tipo de obligación moral para el propio sujeto que los persigue.[41] Distinto es el caso, en cambio, cuando el fin que una determinada máxima incorpora en sí, considerado en relación con el principio de enjuiciamiento que provee la forma del querer moralmente correcto, queda él mismo investido del carácter obligatorio que es propio de un deber, en el sentido estrictamente moral del término.

En tal sentido, en la "Introducción" a *Tugendlehre* Kant marca la diferencia entre dos modos de considerar la relación entre fin (*Zweck*) y deber (*Pflicht*): se puede partir de un fin dado, para hallar la máxima de las acciones conformes al deber (*pflichtgemäßige Handlungen*) o, viceversa, se puede partir de la máxima (*von dieser* <*sc. der Maxime*>) para hallar el fin que, *a la vez* (*zugleich*), es un deber. El primer modo de proceder corresponde a la doctrina del derecho, mientras que el segundo es el propio de la ética (cf. p. 382 s.). Nótese, sin embargo, que el contraste establecido es, en ambos casos, entre el fin y la máxima, y no entre el fin y el deber, considerado en abstracto. Kant no está sugiriendo, en modo alguno, que la multitud de los deberes de virtud pudiera derivarse, de modo puramente deductivo, a partir de la mera idea del deber. Lo que la doctrina de la virtud presenta es, más bien, el resultado sistematizado de un tipo peculiar de mediación reflexiva, posibilitada por la facultad del juicio, en virtud de la cual las máximas son consideradas en atención a la capacidad que tienen los fines que ellas mismas presentan, para poder ser considerados *a la vez* como deberes, es decir, no como meros "fines naturales", sino también como "fines morales" de la acción (cf. p. 385). Si tal es el

[41] Para el tratamiento kantiano de las "reglas de la habilidad (astucia)" y los "consejos de la prudencia", en conexión con la máxima de la propia felicidad, véase la clarificadora discusión en Schwartz (2006) p. 46-67. La distinción entre lo meramente permitido (*erlaubt*), lo debido (*geboten*) y lo prohibido (*verboten*), véase *Rechtslehre* p. 222 s. La oposición entre lo permitido (*das Erlaubte*) y lo no permitido (*das Unerlaubte*) es incorporada en la tabla de las categorías de la libertad de *KpV*, dentro de la división correspondiente a las categorías de modalidad (cf. p. 78; véase también la explicación terminológica en p. 11 nota).

caso, es decir, si una determinada máxima contiene la referencia a un fin que, una vez enjuiciada la máxima a la luz del principio de la moralidad, se presenta como un fin que es obligatorio tener, entonces ocurre que es una obligación para el sujeto tener dicha máxima, vale decir, hacerla suya. El correspondiente fin aparece investido él mismo del carácter obligatorio del deber. El tránsito a través del concepto de deber permite, pues, vincular los conceptos de fin y de virtud, ya que sólo aquellos fines que es un deber tener pueden ser considerados propiamente como fines virtuosos, en el sentido preciso de lo que Kant llama deberes de virtud (cf. p. 383). En atención a su objeto, tales deberes de virtud pueden reducirse, de modo general, a dos fundamentales, bajo los cuales caen todos los otros deberes más específicos, a saber: la propia perfección moral (*eigene Vollkommenheit*) y la felicidad ajena (*fremde Glückseligkeit*). Los términos que especifican el beneficiario de cada uno de esos fines morales no podrían ser jamás intercambiados: ni la máxima de mi propia felicidad presenta un fin que pueda ser investido él mismo de la forma del deber, al menos, no de modo directo, ni la perfección moral ajena puede ser convertida jamás en mi propia máxima, pues el esfuerzo por perfeccionarse moralmente es, en razón de su propia naturaleza, una tarea necesariamente indelegable, que ningún ser humano podría intentar realizar por otro (cf. p. 385 s.).

La diferencia entre obrar de modo meramente "conforme al deber" (*pflichtmäßig*) y obrar "por deber" (*aus Pflicht*) ocupa, como se sabe, un lugar central en la reflexión kantiana sobre la cualidad moral del querer y de la acción, desde el comienzo, porque a Kant siempre le preocupó recalcar el carácter interno e irreductible de la motivación propiamente moral. La noción de obrar por deber aparece asociada, ya desde el período precrítico, a la tesis según la cual el deber y la virtud se han de elegir siempre por sí mismos (cf. p ej. *VM* p. 51 s.). Y el mismo motivo se conserva también en el período crítico, como lo muestran ya el tratamiento de *Grundlegung* (cf. p. 397 ss.) y *KpV* (cf. p. 81 s.). Pero la plena concreción de la idea del obrar por deber, desde el punto de vista que atiende al contenido material del deber mismo, debe buscarse, sin duda, en el tratamiento de los deberes de virtud de *Tugendlehre*, pues es allí donde la conexion entre deberes y fines queda articulada de modo expreso y definitivo. Si el deber ha de ser querido y elegido siempre por sí mismo, habrá también fines, los fines morales, que, desde el punto de vista del querer

moralmente bueno, sólo pueden ser queridos por sí mismos, y ello, justamente, en la medida en que tales fines constituyen al mismo tiempo deberes. La tesis de que los fines morales sólo pueden ser queridos por sí mismos aproxima, por cierto, la posición de Kant a concepciones clásicas en la línea de Platón, Aristóteles y los estoicos. Pero la diferencia entre fines naturales y fines estrictamente morales posee, en el caso de Kant, una inflexión mucho más marcada, que no es, en definitiva, sino el reflejo de superficie del nuevo papel que adquiere la forma en su concepción hilemórfica del querer moralmente bueno y, con ello, también de la peculiar función de mediación que cumple la noción de deber, en el tránsito que va del ámbito de la naturaleza al ámbito de la moralidad.

5. A modo de balance

Concluyo con un breve balance, poniendo en conexión algunos elementos importantes, tal como ellos surgen al cabo del largo y sinuoso sendero recorrido.

En primer lugar, hay que decir que tanto en Aristóteles como en Kant nos encontramos con variantes de un modelo hilemórfico del querer moralmente bueno, que busca hacer justicia al papel que cumplen la forma y la materia del querer, allí donde se trata de dar cuenta de la bondad moral del propio querer y, derivadamente, de la acción voluntaria que se origina en él. En ambos autores, la forma del querer es caracterizada por referencia a patrones de racionalidad a los que el querer debe ajustarse. Sin embargo, la caracterización de tales patrones de racionalidad no es totalmente coincidente. A la hora de dar cuenta de la formalidad del querer moralmente bueno, Aristóteles enfatiza, sobre todo, la diferencia entre lo que puede ser querido con vistas a otra cosa diferente y lo que no puede ser querido más que por sí mismo. En tal sentido, Aristóteles permanece situado, en todo momento, en la perspectiva propia del razonamiento teleológico, sin valerse de modo expreso del recurso a otras formas de racionalización, en particular, las asociadas con las diversas posibles estrategias de universalización. Sin estar completamente ausente cierto componente de universalización, que parece ser inherente, de uno u otro modo, a toda concepción del razonamiento práctico-moral, no menos cierto es que tal componente queda, en Aristóteles, relegado a una posición

más bien marginal, allí donde indirectamente aflora, sin llegar adquirir jamás un papel protagónico. Por otra parte, a pesar de que marca las diferencias entre el razonamiento técnico y el razonamiento propiamente práctico-moral, Aristóteles mantiene entre ambos un lazo de continuidad bastante estrecho todavía. En Kant, en cambio, el fuerte énfasis en el carácter incondicionado de las exigencias morales y la decisiva importancia asignada al procedimiento de universalización nomologizadora establecen una cesura mucho más marcada entre las formas más usuales del razonamiento teleológico, como son las propias de la racionalidad técnica, estratégica y pragmática, por un lado, y el razonamiento propiamente práctico-moral, por el otro. Por lo demás, el reconocimiento de la función constitutiva de los procedimientos de universalización nomologizadora va asociado, en Kant, a un nítido desplazamiento del énfasis hacia el papel que cumple la forma del querer, a la hora de dar cuenta de su bondad moral. La contribución de la materia del querer queda redefinida, a la luz del nuevo papel que se concede a la forma: es ésta la que provee, en último término, los criterios de enjuiciamiento con arreglo a los cuales se ha de decidir si un determinado contenido material del querer puede contar como moralmente bueno o, al menos, como moralmente aceptable.

En segundo lugar, hay que destacar que la idea de que los fines morales han de ser queridos y elegidos siempre por sí mismos es común a ambos pensadores, aunque las razones que dan cuenta de la validez de tal restricción no son, sin más, coincidentes. Tanto Aristóteles como Kant reconocen, desde ángulos diferentes, que los fines morales no pueden ser puestos al servicio del algo diferente, sin dejar de ser al mismo tiempo lo que precisamente son. Si es verdad que la forma del querer es constitutiva de la propia cualidad moral del querer, entonces parece que hay que reconocer cierto carácter irreductible propio del bien moral, en el sentido de que éste se resiste a su instrumentalización en función de otros objetivos. Siguiendo la huella de Platón, Aristóteles admite que la virtud ética es algo que debe ser querido y elegido por sí mismo, más allá de las dificultades que dicha asunción pudiera eventualmente plantear en conexión con algunos otros aspectos contenidos en su concepción de conjunto. En Kant, la afirmación de la irreductibilidad del bien moral adquiere, en cambio, un carácter mucho más marcado, en virtud de la asociación de la bondad moral con la forma de la legalidad, establecida sobre la base de la

doctrina de la determinación apriorística de la voluntad por la razón (pura) práctica.

Un tercer punto importante concierne al papel que desempeña la noción de felicidad. Para ambos autores, la felicidad pertenece, sin duda alguna, al ámbito de la moralidad, aunque cada uno de ellos le asigna funciones claramente diferentes dentro de la correspondiente concepción de conjunto. Aristóteles parte de la identificación de la felicidad con el bien humano, como tal, y busca un camino para mostrar que la virtud es un medio constitutivo de la propia felicidad, redefinida y reinterpretada en su contenido, a la luz de un conjunto de exigencias normativas apuntaladas por vía argumentativa. En Kant, en cambio, la irreductible independencia de la virtud respecto de la felicidad, lejos de mitigarse a través de una reinterpretación del alcance de uno de ambos términos, se mantiene en pie y se enfatiza fuertemente, lo que no impide, sin embargo, que ambas, virtud y felicidad, sean pensadas, al mismo tiempo, como los dos elementos constitutivos del "bien supremo". Y si, dicho en términos de Kant, Aristóteles incluye en su noción de felicidad buena parte de lo que Kant incluye bajo su noción de deber, no menos cierto es, inversamente, que Kant incorpora parcialmente la felicidad dentro de su propia concepción del deber, al menos, en la medida en que toma la máxima de la felicidad ajena como uno de los deberes de virtud fundamentales.

En suma, como se puede reconocer a través del estudio de posiciones paradigmáticas como las de Aristóteles y Kant, tanto el punto de partida en la felicidad como el punto de partida en el deber presentan sus propias dificultades, que, en ocasiones, generan tensiones incómodas y difíciles de gestionar. Y lo mismo podría decirse de otras decisiones metódicas fundamentales, como las que tienen que ver con la orientación primaria a partir de la materia o la forma del querer, a partir del razonamiento teleológico o los procedimientos de universalización, etc. A las tensiones internas que anidan en cada posición elaborada sobre la base de tales decisiones se añaden, desde luego, las tensiones y las discrepancias que se revelan en la comparación de esas mismas posiciones entre sí. Ninguna de tales constataciones, habituales como son el ámbito de la reflexión filosófica sobre cuestiones de principio, podría prestar, sin embargo, verdadero sustento a alegatos pretendidamente radicales de lisa y llana inconmensurabilidad. Por el contrario, un estudio algo más sereno y algo más austero, que se dé el tiempo suficiente para demorarse en los

detalles y para contemplar cada posición estudiada también desde dentro, conducirá muy probablemente a reconocer que la espectacularidad de ciertos dictámenes se paga aquí, como en tantos otros ámbitos, al precio de una drástica merma de plausibilidad.

ESTUDIO 7
KANT Y LA FUNDAMENTACIÓN ESTOICA DE LA MORALIDAD

1. Introducción

Como nadie ignora, la literatura especializada sobre la filosofía práctica de Kant y, en particular, sobre la ética es vastísima, a punto tal que, desde hace ya mucho tiempo, se ha hecho inabarcable. Con todo, dentro del enmarañado panorama que presenta la investigación actual, se puede observar algunas tendencias que, a mi juicio, resultan altamente positivas, porque apuntan a lograr una visión más diferenciada y equilibrada del conjunto del pensamiento ético de Kant. Menciono tan sólo dos, que son las que más me interesan en el presente contexto.

Por un lado, desde hace unos veinte o treinta años hay un interés cada vez más marcado sobre lo que podemos llamar la concepción material de la moralidad elaborada por Kant, esto es, sobre su teoría de la virtud y su teoría del derecho. Esta renovada consideración ha permitido dejar definitivamente atrás el engañoso espejismo producido por el reproche, reiterado *ad nauseam* desde los tiempos de M. Scheler, de mero "formalismo". A pesar de ser claramente insostenible en su pretensión general, dicho reproche había podido gozar, hasta hace algunas décadas, de un crédito sorprendentemente amplio, en buena medida, también a causa de la escasísima atención dedicada a obras como *Rechtslehre* y *Tugendlehre*, si se la compara con la dispensada a *Grundlegung* y *KpV*, para no mencionar el abundante material comprendido en las lecciones y las reflexiones del *Nachlass*.

Por otro lado, en los últimos años han recibido una atención mucho mayor también los aspectos referidos a la conexión que la concepción kantiana de la moralidad y, de modo más general, la concepción que Kant elabora en los diferentes departamentos de su filosofía crítica, mantiene con la tradición filosófica precedente, y ello mucho más allá del contexto polémico inmediato, provisto por las concepciones dominantes en la Modernidad, esto es, el racionalismo y el empirismo. En particular, se ha dedicado creciente atención también a la conexión con algunas de las

concepciones más importantes dentro de la tradición del pensamiento griego y romano de la Antigüedad. Sin ir más allá del ámbito de la filosofía práctica y, en particular, de la moralidad, se puede mencionar una serie de trabajos recientes que reconstruyen, desde diferentes ángulos, el modo en el que Kant se apropia de diversas posiciones clásicas y las incorpora –ya sea por vía de crítica, de asimilación o bien de ambas– en su propia construcción sistemática. Así, por destacar tan sólo algunos de los trabajos recientes más directamente vinculados con la temática abordada aquí, hay que mencionar, en primer lugar, la excelente monografía de U. Santozki, publicada en 2006, en la que estudia la importancia de las teorías de la Antigüedad a la hora de dar cuenta de la génesis y la articulación sistemática de la filosofía de Kant. Santozki ofrece una detallada reconstrucción de conjunto y, en el caso de la ética, discute ampliamente la relación con la concepción estoica y, en particular, la recepción de la doctrina de la *oikeíosis*, que, como se sabe, constituye uno de los pilares centrales de la ética estoica.[1] En esta misma línea, se añade también un excelente artículo de C. Horn sobre la relación entre Kant y los estoicos, publicado en 2008 en una importante compilación sobre la influencia y la recepción del estoicismo en la cultura y el pensamiento europeos.[2] Por último, conviene mencionar el importante libro de B. Himmelmann sobre la concepción kantiana de la felicidad, publicado en 2003, que contiene elementos de gran valor para la discusión del problema abordado aquí. Estos trabajos recientes se añaden a otros más antiguos y más conocidos como son, entre otros, los debidos a W. Schink, K. Reich y M. Forschner,[3] y también la extensa tesis doctoral de M. J. Seidler,[4] que no ha sido publicada en la forma de libro y no ha recibido la atención que indudablemente merece.

---

[1] Véase Santozki (2006). Para el alcance de la doctrina estoica de la *oikeíosis* y algunos de los capítulos más importantes de su posterior recepción y reelaboración, desde Cicerón hasta Fichte, puede verse ahora los trabajos reunidos en Vigo (2012). Para el caso de Kant, véase Torralba (2012). La concepción estoica de la *oikeíosis* ha sido objeto de estudio profundizado en las últimas décadas. En nuestra lengua, puede verse ahora la detallada reconstrucción de conjunto en Doyle (2014).

[2] Véase Horn (2008).

[3] Véase Schink (1913); Reich (1935); Forschner (1988), (1989) y (1990).

[4] Véase Seidler (1981).

En lo que concierne a los propios textos kantianos, hay que decir que el material disponible para reconstruir la relación de Kant con la filosofía estoica, aunque se encuentra disperso, es bastante más abundante de lo que se podría sospechar inicialmente, y permite trazar con cierta seguridad algunas líneas centrales de desarrollo, ya que se extiende desde el período precrítico hasta las obras y reflexiones de vejez. Se sabe, por otro lado, que Kant estaba bastante familiarizado con los escritos de autores latinos como Cicerón y Séneca, en todo caso, bastante más que con las obras de filósofos griegos como, por ejemplo, Platón y Aristóteles, a quienes no parece haber leído muy intensivamente en sus fuentes originales.[5] En cualquier caso, la relación con el pensamiento estoico es, sin duda, más directa y deja huellas bastante más profundas. Ciertamente, no faltan huellas significativas de la confrontación con el estoicismo en escritos de filosofía teórica, ante todo, allí donde se trata de la discusión con el determinismo o fatalismo estoico, que Kant rechaza enérgicamente.[6] Sin embargo, donde se concentran las huellas más importantes es, como resulta esperable, en el ámbito de la filosofía práctica, más precisamente, en los escritos que conciernen a la ética. No hace falta decir que

---

[5] Aunque en sus años de colegio Kant leía algo de griego, y no sólo latín, sus lecturas de Platón y Aristóteles en el original no parecen haber sido intensivas. Más bien, su conocimiento de ambos autores estaba ampliamente basado en antologías y manuales al uso. Desde los años previos a la publicación de la *Dissertatio* de 1770 y en conexión con la revitalización del platonismo producida por la reforma educativa promovida por Federico II, de alto impacto también en Königsberg, se observa un renovado interés en los escritos de Platón por parte de Kant. No así, en cambio, en los de Aristóteles, dado que, por otra parte, el aristotelismo no ocupó una posición igualmente relevante en el siglo XVIII. Para una presentación sucinta del papel que desempeñaron las escuelas del pensamiento griego clásico (esp. platonismo, aristotelismo, epicureísmo y escepticismo) en la formación de Kant y en el ambiente intelectual en el que le tocó actuar, véase Santozki (2006) p. 34-55; para el caso especial del estoicismo y su papel protagónico, sobre todo, en la filosofía práctica del período crítico, véase p. 149-229. Una muy buena presentación de conjunto de la renovación del estoicismo en el pensamiento ético y político de los siglos XVI y XVII se encuentra en Abel (1978), que discute las posiciones de autores como J. Lipsius, G. Du Vair y P. Charron, y considera también las relaciones del neoestoicismo con el ramismo y el aristotelismo. Abel no considera específicamente el caso de Kant, más allá de algunas referencias aisladas (cf. esp. p. 31 ss., 168, 344 s.), pero lleva a cabo, en cambio, una excelente reconstrucción de la crítica del estoicismo elaborada por Hegel (cf. cap. VIII).

[6] En *VMP* p. 209, Kant afirma que el fatalismo estoico no puede ser refutado, pero tampoco puede ser probado argumentativamente. Obviamente, Kant piensa que en sede práctica la cuestión está decidida *de facto* en contra del fatalismo.

no podré considerar aquí ni siquiera todo el material relevante referido específicamente a la ética, que es bastante abundante. Me limitaré exclusivamente a algunos pocos pasajes que resultan especialmente importantes para lo que quiero mostrar.

En el ámbito específico de la ética, la relación de Kant con la filosofía estoica comprende diferentes aspectos y, además, presenta claras variaciones a lo largo del desarrollo del propio pensamiento kantiano. Por lo mismo, no resulta posible separar aquí tajantemente los aspectos de carácter evolutivo de los aspectos propiamente sistemáticos. En efecto, es al hilo del desarrollo de su propia concepción sistemática de conjunto como Kant va encontrando progresivamente el modo de situarse frente a la concepción estoica. Como se verá, este desarrollo comprende, en ocasiones, movimientos de ida y vuelta, de aproximación y distanciamiento, en los cuales los componentes de adhesión y de crítica no siempre se mantienen inalterados.

Dentro de dicho desarrollo, un aspecto general de continuidad viene dado por la alta estima que Kant muestra por la concepción estoica de la virtud, vale decir, por el contenido material específico de la doctrina moral estoica. Así lo muestra claramente un precioso texto contenido en el esbozo de historia de la filosofía presentado en la introducción al manual de las lecciones de lógica:

"A Platón y Aristóteles siguieron los epicúreos y los estoicos, que eran ambos los más declarados enemigos unos de otros. Aquellos ponían el bien supremo (*das höchste Gut*) en el regocijo del corazón (*ein fröhliches Herz*), al que llamaron la voluptuosidad (*Wollust*); éstos lo hallaban exclusivamente en la elevación y fortaleza del alma (*in der Hoheit und Stärke der Seele*), por medio de la cual uno podría prescindir de todas las comodidades de la vida (*alle Annehmlichkeiten des Lebens*). Por otra parte, los estoicos eran dialécticos (*dialektisch*) en la filosofía especulativa, <pero> doctrinales (*dogmatisch*) en la filosofía moral, y mostraron muchísima dignidad (*ungemein viel Würde*) en sus principios prácticos, a través de los cuales han esparcido la semilla para las disposiciones interiores más sublimes que hayan existido jamás (*den Samen zu den erhabensten Gesinnungen, die je existirten*)" (cf. *Jäsche Logik* p. 30).

Si se deja de lado su posición discrepante en el caso del suicidio (cf. *Tugendlehre* § 6 p. 422), llama la atención el hecho de que Kant suscribe aspectos de la concepción estoica que no siempre son admitidos de modo más general y que, en ocasiones, podrían resultar incluso chocantes, al menos, a primera vista. Esto vale, en particular, para la concepción estoica de la *apátheia*, a la que Kant –quien no parece tomar en cuenta específicamente la ulterior diferenciación de los estados emocionales en los meros *páthe* propios del necio, por un lado, y las *eupátheiai* propias del sabio, por el otro– interpreta de modo positivo, como una confirmación de su propia posición según la cual los sentimientos no pueden proveer la base de la moralidad. En conexión con su positiva recepción del motivo de la *apátheia*, Kant va tan lejos como para suscribir también el rechazo estoico de la compasión (*Mitleid*). Lo defiende tanto desde el punto de vista de la teoría de la motivación, subrayando el hecho de que los estados afectivos (*Affekte*) enturbian el juicio y, en ocasiones, privan de toda eficacia motivacional al principio de la moralidad, de modo tal que la ecuanimidad del alma es un presupuesto psicológico de la genuina virtud, la cual exige el dominio sobre sí mismo; como también desde el punto de vista de la teoría de la obligatoriedad (*Verbindlichkeit*) moral, llamando la atención sobre el hecho de que sentir uno mismo el sufrimiento de otro no hace más que aumentar el sufrimiento en el mundo, lo cual jamás podría constituir una obligación moral, pues lo único que puede ser moralmente exigido, en este respecto, es la *sympathia moralis*, que, en el compartir participativamente (*teilnehmend*) la alegría y la pena (*Mitfreude*, *Mitleid*), da lugar a una comunidad de sentimiento de carácter libre (*communio sentiendi liberalis*), fundada en la razón práctica, y no a una de carácter no libre o servil (*communio sentiendi illiberalis, servilis*) (*Anthropologie* p. 253 s.; véase también *Tugendlehre*, p. 408 s., 457).

Más complicadas son las cosas, en cambio, cuando se trata de la cuestión relativa a la fundamentación de la moralidad. En efecto, una vez alcanzada su posición definitiva en el período crítico, Kant rechaza el modo en que los estoicos pretenden dar cuenta de la fundamentación de la moralidad. Sin embargo, a lo largo de la evolución de su pensamiento, el propio Kant se vio llevado a modificar fuertemente su posición respecto de este problema de fondo, y ello trajo aparejados también cambios fundamentales en su relación con las posiciones clásicas, en particular, con la concepción estoica. Todo ello tuvo lugar, sin embargo, dentro de una lí-

nea consistente de desarrollo, que viene dada por el rechazo de todo intento de fundamentación naturalista de la moralidad. En lo que sigue me concentraré en este punto, siguiendo el camino que delinean los textos kantianos. Pero al final diré también alguna cosa acerca del modo en el que Kant intenta reapropiarse y reubicar algunos de los mismos motivos naturalistas que rechaza primero tajantemente, allí donde se pretende extraer de ellos funciones específicas de fundamentación. En el caso de Kant, tal intento de reapropiación y reubicación se conecta, como se sabe, con la temática referida a las condiciones subjetivas que permiten dar cuenta de la posibilidad de la recepción y la internalización del principio de la moralidad y, con ello, también de la posibilidad de su eficacia motivacional.

2. *La recepción de la concepción estoica en el período precrítico y hasta el "Canon" de* KrV

En los textos de los años '60 y '70 aparece una fuerte crítica a la concepción estoica del sabio, que en su detalle contrasta con algunos aspectos de la posición que Kant adopta posteriormente. Como en general hicieron los antiguos con sus ideales, también los estoicos, explica Kant, convirtieron su ideal del sabio, que en sí mismo era correcto (cf. p. ej. *Reflexionen* VI 6607 = *Ak*. XIX p. 106 s.), en una quimera inalcanzable, y ello, precisamente, al pretender concederle fuerza mandatoria para el comportamiento humano:

> "Los antiguos tuvieron todos el error de hacer quimeras (*Chimären*) de sus ideales (*aus ihren Idealen*). Los estoicos <hicieron una quimera> de su <ideal del> sabio, el cual, como un ideal (*als ein Ideal*), era correcto (*richtig*), pero, como un precepto efectivo del comportamiento humano, vano (*thörigt*)" (cf. *Reflexionen* VI 6584 = *Ak*. XIX p. 96).

Dicho de otro modo: lo vano y pretencioso, en el caso de los estoicos, es haberle concedido una función motivacional a dicha representación ideal del sabio, es decir, tomarla falsamente por lo que Kant suele denominar en los escritos precríticos un *principium executionis*. En tal sentido, Séneca es considerado lisa y llanamente como un "estafador" (*Betrü-*

ger), mientras que Epicteto es calificado de "extraño" (*selten*) y "fantasioso" (*phantastisch*) Todo ello, dentro del marco provisto por la crítica a los estoicos y su quimérica pretensión según la cual el hombre podría elevarse, sin más, por encima de sus dolores y necesidades, para llegar a ser, sólo por medio de sus propias fuerzas, una imagen de la divinidad, con lo cual, al mismo tiempo, se deja a la ayuda de Dios completamente de lado y al ser humano completamente desvalido en su fragilidad y lleno de culpas (cf. *Praktische Philosophie Herder* p. 67).[7] En último término, lo quimérico consiste aquí, por tanto, en la pretensión de que la virtud, cuya mera posesión es identificada erróneamente con la felicidad, sea motor suficiente de las acciones, para dar lugar así al obrar conforme a las exigencias de la moralidad. Paradójico es, sin embargo, el hecho de que en el período crítico el propio Kant suscribirá una posición comparable, aunque no llegue a ella a través de la adopción de la representación ideal del sabio. El cambio decisivo viene posibilitado aquí, como se sabe, por el reconocimiento de la función motivacional que cumplen o pueden cumplir en nosotros la representación de la ley moral y la conciencia de nuestra sujeción a ella, en tanto agentes racionales, tal como tiene lugar en y a través del *factum* de la razón pura práctica (cf. *KpV* p. 6, 31, 42 s., 47, 55, 91, 104). Naturalmente, el punto de vista así alcanzado no trae consigo la necesidad de asumir una insostenible identificación de virtud (*Tugend*) y felicidad (*Glückseligkeit*), que es lo que, como Kant asume ya desde muy temprano, habrían hecho algunas de las principales escuelas de la Antigüedad en su intento por dar cuenta de la naturaleza del "bien supremo" (*das höchste Gut*), ya sea por la vía de la reducción de la felicidad a la virtud (estoicos: felicidad como consecuencia necesaria de la virtud) o bien, inversamente, por la vía de la reducción de la virtud a la felicidad (epicúreos: virtud como medio necesario para la felicidad) (cf. p. ej. *Reflexionen* VI 6601 = *Ak*. XIX p. 104; 6607 = *Ak*. XIX p. 106 s.; 6624 = *Ak*. XIX p. 116, etc.).

Como quiera que sea, en la fase de su pensamiento representada por el texto antes citado Kant asume que los estoicos sobreexigen irremedia-

[7] Para este aspecto, véase ahora la buena discusión en Grandjean (2014), quien, en la reconstrucción de la crítica kantiana a la posición estoica, toma como hilo conductor el motivo de lo que Kant caracteriza como "exaltación moral" o, si se prefiere, "infatuación moral" (*moralische Schwärmerei*) (cf. *KpV* p. 86).

blemente al agente moral, al poner en la mera virtud –vale decir, sin consideración independiente de la felicidad, la cual queda identificada, sin más, con aquella– tanto el *principium diiudicationis* como el *principium executionis* del obrar moral. En rigor, la posición estoica (*vgr.* Zenón), aunque hace justicia al valor intrínseco de la virtud (*der innere Werth*), no logra dotarla, en defintiva, de genuina fuerza motivacional (*die Triebfeder*). Por su parte, con su pretensión de reducir la virtud a la felicidad (*vgr.* el placer o la voluptuosidad), Epicuro comete el error opuesto, por cuanto reduce la virtud a la felicidad: queriendo proporcionar a la virtud la necesaria fuerza motivacional, le quita su valor intrínseco, pues la convierte, de hecho, en un mero medio para la felicidad. Sólo Cristo ofrece aquí la manera adecuada de vincular ambos términos, por medio de su doctrina relativa a las relaciones de la naturaleza y la gracia, por un lado, y a la retribución *post mortem* del mérito y el demérito moral, por el otro (cf. *Reflexionen* VI 6838 = *Ak.* XIX p. 176; para esta crítica a las concepciones de Zenón y Epicuro, véase también *Reflexionen* VI 6619-6621 = *Ak.* XIX p. 112-115). Por lo mismo, sólo el Cristianismo presenta adecuadamente la relación entre virtud y felicidad, justamente, en la medida en que distingue dos principios diferentes de la moralidad, a saber: el *principium diiudicationis* (virtud) y el *principium executionis* (felicidad). El siguiente pasaje formula el punto con especial nitidez:

"El Maestro del Evangelio (…) puso con razón como fundamento que los dos *principios* del comportamiento, virtud y felicidad, serían diferentes y originarios. Demostró que la conexión de ambos no se halla en la naturaleza (de este mundo). Dijo que, sin embargo, se puede creer confiadamente (*getrost glauben*) en ella. Pero colocó la condición <bien> alto y en conformidad con la ley más santa (*nach dem heiligsten Gesetz*). Puso de manifiesto la fragilidad (*Gebrechlichkeit*) y la maldad (*Bösartigkeit*) humanas, y (…) eliminó el engreimiento moral (*den moralischen Eigendünkel*) (humildad [*Demuth*]), y, al agudizar así el juicio, no dejó nada más que cielo e infierno, que son sentencias judiciales (*Richtersprüche*) en conformidad con el más estricto enjuiciamiento (*nach der strengsten Beurtheilung*). Eliminó, además, todos los medios inmorales de ayuda a las observancias religiosas y convirtió, en cambio, a la bondad de Dios (*die Gütigkeit Gottes*) en objeto de fe (*zum Gegenstande des Glaubens*), en todo aquello que no está en nuestro poder, (…) si (…) nos esforzamos con rectitud (*mit Aufrichtigkeit*)

por lograr cuanto esté en nuestro poder. Purificó, pues, la moral de todas las limitaciones vinculadas con la indulgencia y el amor propio (*von allen nachsichtlichen und eigenliebigen Einschränkungen*)" (cf. *Reflexionen* VI 7060 = *Ak*. XIX p. 238).

En lo esencial, esta valoración de las concepciones estoica, epicúrea y cristiana acerca de las relaciones entre virtud y felicidad se mantiene intacta, como es sabido, también en el período crítico. Así lo muestra, entre otros textos relevantes, el tratamiento de la "Dialéctica" de *KpV*, donde se tematiza la problemática vinculada con el "bien supremo" como objeto de la razón pura práctica (cf. *KpV* p. 110 ss.). La idea central de la concepción kantiana según la cual el "bien supremo", como objeto de la razón pura práctica, debe ser concebido como el resultado del enlace sintético de virtud y felicidad está presente ya, al menos, en su punto de partida, en los textos del período precrítico, y ello, justamente, en la medida en que Kant rechaza enérgicamente, desde el comienzo, todo intento de identificación de virtud y felicidad, basado en alguna forma de reducción de la una a la otra. Por cierto, en los textos de los años '60 y '70 no aparece todavía la afirmación expresa del carácter sintético *a priori* del enlace que vincula a ambos componentes del "bien supremo". Sin embargo, la diferencia más significativa viene dada por el hecho de que Kant no ha alcanzado todavía su concepción madura relativa a los motores de la voluntad. Por el contrario, todo indica que incluso hasta la concepción del "Canon" de *KrV*, Kant admitió que Dios y la inmortalidad, como condiciones de la felicidad, proveían ellos mismos el *principium executionis* necesario para dar cuenta de la posibilidad del obrar moral. Esto se ve claramente en una reflexión datada entre 1776 y 1778, donde se contrapone, en este preciso sentido, la posición de Zenón con la de Cristo:

"Zenón pretendía darle a la virtud un valor interno (*einen innern Werth*) y le quitó el motor (*die Triebfeder*). Sólo Cristo le da tanto el valor interior como el motor. Su concepto no es místico (*mystisch*), sino natural (*natürlich*). El motor está libre de todos los impedimentos de la naturaleza. El motor procedente del otro mundo (*die Triebfeder aus der andern Welt*) es ya en sí mismo también equivalente a la renuncia a toda ventaja (*Entsagung auf allen Vortheil*). <Tales motores> son los únicos que no son contingentes (*zufällig*) o inciertos (*ungewiss*) y sirven como regla (*dienen zur Regel*). El

otro mundo (intelectual) es propiamente aquel donde la felicidad coincide exactamente con la moralidad: cielo (*Himmel*) e infierno (*Hölle*), de los cuales el uno apunta a la mayor felicidad (*Glück*) y el otro a la miseria (*Elend*). El otro mundo es un ideal necesariamente moral (*ein nothwendig moralisches Ideal*). Sin él, la legislación moral (*die moralische Gesetzgebung*) se queda sin gobierno (*ohne Regirung*). Sólo ella apunta al valor interior de las acciones. A través de la esperada recompensa del otro mundo, la virtud resulta desinteresada (*uneigennützig*), pero tiene un apoyo o refugio (*eine Stütze oder Zuflucht*). El motor está sustraído a los sentidos tanto como es posible" (cf. *Reflexionen* VI 6838 = *Ak*. XIX p. 176).[8]

Como he indicado ya, esta misma concepción se refleja todavía en el tratamiento de la moralidad del "Canon" de *KrV*, en la medida en que también allí se enfatiza el papel de Dios y el otro mundo como "motores".[9] En tal sentido, el siguiente pasaje resulta revelador:

"Es necesario que todo nuestro cambio de vida (*Lebenswandel*) sea subordinado a máximas morales (*sittlichen Maximen*); pero, al mismo tiempo, es imposible que esto ocurra, si la razón (*die Vernunft*) no conecta con la ley moral (*mit dem moralischen Gesetze*), que es una mera idea (*eine bloße Idee*), una causa eficiente (*eine wirkende Ursache*) que, según el comportamiento de acuerdo con ella <*sc.* la ley moral>, determine un resultado que corresponda exactamente a nuestros fines más elevados (*einen unseren höchsten Zwecken genau entsprechenden Ausgang*), sea en ésta o bien en otra vida. Por tanto, sin un Dios y un mundo para nosotros invisible pero esperado, las sublimes ideas de la moralidad (*die herrlichen Ideen der Sittlichkeit*) son ciertamente objetos de aprobación y admiración (*Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung*), pero no motores del propósito y la ejecución (*Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung*), porque no satisfacen el fin completo (*den ganzen Zweck*) que a cualquier ser racional le es natural, y

---

[8] Para una presentación general del modo en el que Kant compara las concepciones estoica y cristiana, véase la clásica contribución de Zac (1972).

[9] Para la evolución del tratamiento kantiano del problema de los motores desde los años '60 hasta la posición de *Grundlegung*, pasando por el "Canon" de *KrV*, véase ahora la buena discusión de conjunto en Schadow (2013) cap. IV.

<que> le es determinado *a priori* y le resulta necesario, a través, precisamente, de la misma razón pura" (cf. *KrV* A 812-813 / B 840-841).

Como Kant enfatiza en el párrafo que sigue inmediatamente al texto citado, desde el punto de vista que atiende a lo que exige la razón misma, la felicidad, que no podría representar por sí sola el bien total o completo (*das vollständige Gut*), debe aparecer necesariamente conectada con el comportamiento moralmente bueno (*das sittliche Wohlverhalten*). Pero lo que el comportamiento moralmente bueno garantiza por sí solo no es la felicidad misma, sino el mero merecimiento de felicidad (*die bloße Würdigkeit, glücklich zu sein*). Por su parte, este último tampoco podría ser identificado, sin más, con el bien total o completo, que incluye también, y necesariamente, la participación efectiva en la felicidad (*ihrer <sc. der Glückseligkeit> teilhaftig zu werden*) (cf. A 813 / B 841). Que bajo condiciones terrenales el obrar moralmente bueno sólo puede garantizar el merecimiento de felicidad, pero no la felicidad misma, es una tesis que aparece ya claramente formulada en textos del período precrítico (cf. p. ej. *Reflexionen* VI 6610 = *Ak*. XIX p. 107; 6629 = *Ak*. XIX p. 117 s.; 6826-6827 = *Ak*. XIX p. 173; a los que se añade 6838 = *Ak*. XIX p. 176, texto citado *in extenso* más arriba). Considerada por sí misma, dicha tesis no implica necesariamente la adopción de una determinada posición a la hora de responder la pregunta por la motivación del obrar moralmente bueno. De hecho, aunque Kant modifica sustancialmente su posición relativa al problema de los "motores", desde el período precrítico hasta el período crítico, pasando por el "Canon" de *KrV*, su adhesión a la tesis relativa a la conexión necesaria entre la moralidad y el merecimiento de felicidad se mantiene intacta a través de dicho tránsito. Una cuestión diferente es la de cómo dar cuenta de la conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad misma, que, como es obvio, es algo muy diferente de su mero merecimiento. Como se sabe, en la concepción que Kant desarrolla a partir de *Grundlegung* y presenta oficialmente en *KpV*, la referencia a Dios y el "otro mundo" (*vgr*. la inmortalidad del alma) queda preservada, pero ya no es puesta en conexión con la temática de los "motores", sino que queda sistemáticamente reubicada, a través de la introducción de la doctrina de los "postulados" de la razón (pura) práctica (cf. *KpV* p. 119-133). En esa versión final, la existencia de Dios y la del "otro mundo" (*vgr*. inmortalidad del alma) no aparecen ni como "fundamentos" de la

moralidad (*principium diiudicationis*) ni como "motores" de la acción moral (*principium executionis*), sino que son considerados como "postulados", vale decir, como asunciones que la misma razón (pura) práctica debe hacer necesariamente para resolver la tarea que le plantea su propia "dialéctica" (cf. *KrV* p. 11 nota). Dicha tarea no es otra que la de dar cuenta de la conexión entre moralidad y felicidad, tal como viene exigida por la propia razón (pura) práctica.

3. La recepción de la concepción estoica en Grundlegung *y* KpV

El modo en el que Kant se relaciona con la concepción estoica en el período correspondiente a la versión madura de su concepción de la moralidad tiene elementos de continuidad, pero también de ruptura con la posición adoptada en el período precrítico, hasta el "Canon", inclusive. En lo que sigue me concentro brevemente en tres aspectos de la renovada confrontación de Kant con la posición estoica, a saber: a) el referido al modo de concebir el bien supremo, b) el referido a la fundamentación estoica de la moral, con especial referencia a la doctrina estoica de la *oikeíosis* y, por último, c) el referido al principio de la moralidad.

a) La crítica a la concepción estoica del "bien supremo"

La crítica de Kant a la identificación estoica de virtud y felicidad permanece invariable, en el tránsito que va del período precrítico al crítico, pero recibe ahora una fundamentación teórica, en alguna medida, nueva, que adquiere expresión, sobre todo, en la discusión que Kant lleva a cabo en la "Dialéctica" de *KpV*, más precisamente, en el marco del tratamiento de la determinación del concepto del "bien supremo" (cf. *KpV* p. 110 ss.). Como se sabe, en continuidad con la posición reflejada ya en los textos del período precrítico antes citados, Kant reprocha a las dos posiciones polarmente opuestas, representadas por el estoicismo y el epicureísmo, incurrir en un mismo error de base, a saber: el de pensar la conexión entre virtud y felicidad como analítica, al pretender identificar por vía reductiva las nociones de virtud y felicidad, cuando la conexión que media entre ellas reviste necesariamente un carácter sintético: mientras que el epicureísmo reduce erróneamente la virtud a la felicidad, el estoicismo ha-

ce exactamente lo contrario y yerra de igual manera, pues reduce la felicidad a la virtud. Así lo explica Kant:

"De las escuelas griegas de la Antigüedad hubo propiamente sólo dos que en <la> determinación del concepto del bien supremo siguieron ciertamente un único método, en la medida en que no dejaron valer virtud (*Tugend*) y felicidad (*Glückseligkeit*) como dos elementos diferentes del bien supremo, de modo tal que buscaron la unidad del principio según la regla de la identidad (*nach der Regel der Identität*); sin embargo, se separaban nuevamente al elegir de modo diferente entre ambos el concepto fundamental (*den Grundbegriff*). El epicúreo decía: ser consciente de su <propia> máxima conducente a la felicidad, eso es virtud; el estoico: ser consciente de su <propia> virtud es felicidad. Para el primero, la astucia (*Klugheit*) era tanto como moralidad (*Sittlichkeit*); para el segundo, que elegía una denominación más elevada para la virtud, sólo la moralidad era verdadera sabiduría (*wahre Weisheit*). Hay que lamentar que la agudeza (*Scharfsinnigkeit*) de estos hombres (...) estuviera infelizmente aplicada a argüir (*ergrübeln*) <la> identidad entre dos conceptos heterogéneos en extremo, el de la felicidad y el de la virtud" (cf. *KpV* p. 111).

Como se sabe, Kant sostiene que la conexión de virtud y felicidad es sintética, y no analítica. Se trata, sin embargo, de una conexión que la razón misma exige de modo necesario, de modo tal que su carácter es sintético *a priori*. A falta de todo otro fundamento intuitivo, pues no hay aquí ninguna intuición *a priori* que pudiera proveer la base para dicha conexión, el *tertium quid* que hace posible la síntesis viene dado aquí por los correspondientes "postulados" de la razón práctica, a saber: la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Esto último es novedoso, respecto de los textos del período precrítico antes citados, pero la posición de Kant queda inalterada en lo que respecta a la tesis básica de que la conexión necesaria entre virtud y felicidad que la razón exige no puede ser garantizada bajo las condiciones propias de este mundo, sino que exige un marco de condiciones diferentes: el "otro mundo", en el cual la justicia divina premia y castiga, según el mérito o el demérito moral.

No hace falta aclarar que Kant rechaza la viabilidad de concepciones de la felicidad que excluyan el componente de placer y plenitud experimentada de modo gozoso. En este sentido, Kant cree que un componen-

te hedónico o, si de prefiere, un componente de bienestar de carácter empírico resulta imprescindible, a la hora de elaborar una noción de felicidad que resulte aplicable al hombre como ser finito, que debe desarrollar su vida bajo las condiciones propias de la existencia terrenal.[10]

b) La crítica a la fundamentación estoica de la moralidad

Hacia el final de la primera parte del tratamiento los principios prácticos puros de *KpV*, Kant presenta en forma de cuadro las diferentes posibles concepciones de los "fundamentos de determinación materiales prácticos" (*praktische materiale Bestimmungsgründe*), los cuales pueden ser a) subjetivos o bien b) objetivos, y dentro de cada uno de esos rubros i) internos o ii) externos. El caso b) i), esto es, el principio objetivo interno es el de la "perfección" (*Vollkommenheit*), y sus defensores son, según Kant, Wolff y los estoicos (cf. *KpV* p. 40).[11] El problema con esta interpretación material de los fundamentos prácticos de determinación, especialmente, en el caso de los de carácter objetivo, reside en el hecho de que un objeto materialmente dado, que es considerado como un fin, es presupuesto como anterior y precedente a la determinación de la voluntad, lo cual implica necesariamente, a juicio de Kant, heteronomía: la misma noción de "perfección" remite necesariamente, para Kant, a la aptitud para un fin dado (cf. p. 41).

Como ha enfatizado la investigación, el hecho de que en conexión con los estoicos Kant hable de "perfección", entendida como principio de determinación interno, se explica muy probablemente por la influencia de la traducción de C. Garve del *De officiis* ciceroniano (1786).[12] En efec-

---

[10] En este sentido, véase la muy buena discusión de la crítica kantiana a la concepción estoica de la felicidad y el ideal de autosuficiencia conectado con ella en Himmelmann (2003) cap. VI.

[11] En el caso de b) ii) Kant menciona la "voluntad de Dios", de la cual son defensores Crusius y los moralistas teológicos. En el caso de a) los principios subjetivos, i) los externos pueden ser o bien la educación (Montaigne) o bien la constitución civil (Mandeville), y ii) los internos son o bien el "sentimiento psíquico" (Epicuro) o bien el "sentimiento moral" (Hutchenson).

[12] La importancia de la influencia de la traducción de Garve ha sido enfatizada en la literatura de los últimos treinta años, en particular, en lo que toca a la recepción del concepto de "deber" (*kathêkon, officium*), pues, por otra parte, la recensión de Garve de *KrV*, en la cual critica la concepción del "Canon", deja también una importante huella. En efecto, es dicha crítica la que, con toda probabilidad, proveyó el punto de partida de la re-

to, Garve traduce *virtus* por "perfección interna" (*innere Vollkommenheit*). A ello se añade el hecho de que ya Baumgarten había hablado, en el mismo sentido, de *perfectio*, en relación con la virtud, por cuanto ésta "perfecciona" la naturaleza. Kant ve, de hecho, la concepción estoica como conectada con la de Baumgarten:

> "Otro principio moral del autor <*sc.* Baumgarten> es: *vive convenienter naturae.* Éste es un principio estoico" (cf. *Moralphilosophie Collins* p. 266).

En el caso de Baumgarten y los estoicos vale, por tanto, la misma crítica: el mencionado principio interno, es decir, la perfección, no puede dar cuenta de la fundamentación de la moralidad, porque presupone la determinación material de la voluntad por un objeto dado de antemano e implica, con ello, la heteronomía de la voluntad. Por la misma razón, Kant debió rechazar tajantemente la doctrina estoica de la *oikeíosis* (*conciliatio*), entendida como un modelo de fundamentación de la moralidad. Kant conoce la doctrina por medio de varias fuentes: ante todo, la exposición de Cicerón en *De finibus* III 16-22, pero también la de Séneca en *Epistula* 121, donde Séneca introduce la noción de *cura* para dar cuenta del cuidado de sí, e incluso, como ha sugerido K. Düsing, a través de la traducción latina de Diógenes Laercio, además de la exposición de Reimarus en su escrito sobre el "impulso artístico" de los animales.[13] Kant mismo nunca menciona la expresión *oikeíosis*, ni tampoco la versión latina *conciliatio*, pero parece bastante claro que cuando rechaza el punto de partida en las tendencias naturales, del tipo que fueren, a la hora de fundamentar la moral, lo que tiene en vista es, principalmente, la concepción estoica. La divergencia de fondo en este punto es obvia: los estoicos presentan la adopción del punto de vista moral como la meta a la que conduce un proceso de desarrollo natural, teleológicamente orientado, y pretenden derivar de esta explicación genético-evolutiva, al mismo tiempo, también una fundamentación del principio de la moralidad; Kant, en cam-

---

nuncia kantiana a poner a Dios como fundamento de la moralidad en *Grundlegung* y *KpV*. Para este punto, véase Horn (2008) p. 1098 s., con referencias a Förster (1992) y Forschner (1989), entre otros. Véase también Förster (1998). Para el impacto de la traducción de Garve sobre la concepción de Kant, véase Melches Gibert (1994).

[13] Para estas y otras referencias, véase Santozki (2006) p. 172 ss., quien remite también a Düsing (1976).

bio, separa tajantemente la cuestión referida al fundamento y la validez del principio de la moralidad, por un lado, y la cuestión referida a la génesis y la evolución del sentido moral del sujeto a lo largo de su desarrollo evolutivo, por el otro. La distinción característicamente kantiana entre "cuestiones de génesis" y "cuestiones de validez", tan fructífera a la hora de dar cuenta de la posibilidad del conocimiento apriorístico (cf. *KrV* B 1), encuentra, como se echa de ver, un nuevo campo de aplicación, allí donde se trata de dar cuenta del origen último de la validez de los principios de la moralidad.

Por otra parte, y de modo más específico, a los ojos de Kant resulta imposible partir, como lo hace la concepción estoica, del fin natural de la autoconservación, allí donde se trata de fundar la moralidad, como tal. Por el contrario, Kant asume que si el fin que la naturaleza hubiera querido darle al hombre fuera el de su mera autoconservación (estoicos) o bien el de su bienestar (epicúreos), entonces mucho más seguro hubiera sido confiar su consecución al simple instinto, tal como ocurre en el caso de los otros animales, y no, en cambio, hacer intervenir la razón, ya que ésta sólo trae mayores dificultades, cuando no impedimentos, con vistas al logro de tales objetivos:

"Si en un ser que posee razón (*Vernunft*) y voluntad (*Wille*) el propio fin de la naturaleza (*der eigentliche Zweck der Natur*) fuera su *conservación* (Erhaltung), su *bienestar* (Wohlergehen), en una palabra, su *felicidad* (Glückseligkeit), entonces ésta <*sc.* la naturaleza> habría tomado de modo muy deficiente sus recaudos (*ihre Veranstaltung*) para ello, <al> avistar a la razón de la criatura como la realizadora (*Ausrichterin*) de esa intención suya <*sc.* de la naturaleza>. En efecto, <en tal caso> todas las acciones (*alle Handlungen*) que aquella <*sc.* la criatura> tiene que ejecutar con tal objetivo y <también> la entera regla de su comportamiento (*die ganze Regel seines Verhaltens*) le hubieran sido predelineadas (*vorgezeichnet*) de modo mucho más preciso (*weit genauer*) por medio del instinto (*Instinkt*), y dicho fin hubiera podido ser alcanzado de ese modo con mucha mayor seguridad (*weit sicherer*) de lo que jamás podría ocurrir a través de la razón" (cf. *Grundlegung* p. 395; subrayados de Kant).

Hay quien interpreta aquí la referencia a la razón como "organizadora" o "ejecutora" (*Ausrichterin*) de la intención providencial de la naturale-

za como una alusión indirecta a la caracterización estoica de la razón como "artesana del impulso" (*technítes hormês*). En cualquier caso, esta suerte de reducción instrumentalista de la razón resulta, para Kant, inaceptable, porque, en tal caso, sencillamente no habría razón (pura) práctica, que es aquella que determina de modo apriorístico la voluntad, y no la que sigue el dictado de la inclinación. Dicho de otro modo: Kant rechaza toda apelación a tendencias o inclinaciones naturales, allí donde se trata específicamente de dar cuenta de la validez del principio de la moralidad, y no meramente de las condiciones que permiten su eficacia. La eliminación de la concepción de la *oikeíosis* como recurso explicativo para dar cuenta de la fundamentación de la moralidad tiene que ver, obviamente, con el hecho distintivo de que, en su peculiar estrategia de fundamentación, Kant no parte del objeto puro de la voluntad, vale decir, del "bien supremo", para explicar a partir de él la determinación de la voluntad, sino que sigue el camino exactamente opuesto: parte de la determinación apriorística de la voluntad por obra de la razón, en su función como razón (pura) práctica, para explicar a partir de tal determinación el origen apriorístico del objeto puro de la voluntad, el cual provee, a su vez, aquella formalidad a la que debe adecuarse, de un modo u otro, todo objeto empírico del querer, es decir, de la facultad inferior de desear, a través de las correspondientes máximas de acción, si es que tal querer ha de poder contar, al mismo tiempo, como moralmente bueno o moralmente aceptable.

c) El principio de la moralidad

Más allá de las críticas de Kant a los aspectos indicados de la concepción estoica, hay una clara afinidad de posiciones en lo concerniente al carácter que ambos, los estoicos y Kant, conceden al principio de la moralidad, es decir, a la ley moral, como tal. Como se sabe, entre los epicúreos y los estoicos Kant simpatiza claramente con estos últimos, pues cree que han dado completamente en el clavo al elevar a la virtud al rango de principio práctico supremo, a pesar del error de pretender identificarla con la felicidad, lo cual es imposible. En este punto, la superioridad de los estoicos sobre los epicúreos resulta, a juicio de Kant, inapelable. Cito en extenso:

"Por cierto, los epicúreos habían asumido como principio supremo de las costumbres (*Sitten*) uno completamente falso, a saber: el de la felicidad (*Glückseligkeit*) (…) Pero procedieron, sin embargo, de modo suficientemente consecuente, al degradar a su bien supremo (*ihr höchstes Gut*) del mismo modo, vale decir, de modo proporcional a la inferioridad de su principio, y al no esperar felicidad mayor que la que se puede adquirir a través de la astucia humana (*durch menschliche Klugheit*) (a la cual pertenecen también abstinencia [*Enthaltsamkeit*] y la moderación de las inclinaciones [*Mäßigung der Neigungen*]) (…) Por el contrario, los estoicos eligieron de modo correcto su principio supremo, a saber: la virtud (*Tugend*), como condición del bien supremo. Pero, al representarse como alcanzable completamente en esta vida el grado de aquella <*sc.* la virtud> que resulta exigible para su ley pura (*für das reine Gesetz derselben*), no sólo extendieron la capacidad moral del ser humano (*das moralische Vermögen des Menschen*), bajo la denominación de 'el sabio', por encima de todos los límites de su naturaleza (*über alle Schranken seiner Natur*) y asumieron algo que contradice todo conocimiento humano, sino que, sobre todo, tampoco quisieron dejar valer como un objeto especial de la capacidad desiderativa humana (*für einen besonderen Gegenstand des menschlichen Begehrungsvermögens*) el segundo componente (*Bestandstück*) perteneciente al bien supremo, esto es, la felicidad. En cambio, hicieron a su sabio (respecto de su estado de satisfacción [*Zufriedenheit*]) completamente independiente de la naturaleza, al igual que una divinidad (*gleich einer Gottheit*), en la conciencia de la excelencia de su persona (*im Bewußtsein der Vortrefflichkeit*), en la medida en que lo dejaron ciertamente expuesto a los males (*Übel*) de la vida, pero no sometido a ellos (a la vez que lo representaban como libre del mal moral [*Böse*]); y, así, realmente dejaron de lado el segundo elemento (*Element*) del bien supremo, <la> propia felicidad, al ponerla meramente en el obrar y en la satisfacción con su propio valor personal y, consecuentemente, al incluirla también (*mit*) en la conciencia de la manera de pensar propia de la moralidad (*im Bewußtsein der sittlichen Denkungsart*), cosa en la cual hubieran podido ser suficientemente refutados por la voz de su propia naturaleza (*durch die Stimme ihrer eigenen Natur*)" (cf. *KpV* p. 126).

También aquí enfatiza Kant, al igual que en los textos del período precrítico, que sólo la doctrina cristiana, considerada como mera doctrina moral y no todavía como doctrina religiosa (*Religionslehre*), ofrece una vía

para combinar adecuadamente el carácter sublime y santo del principio de la moralidad y las exigencias derivadas de él con la esperanza de la felicidad, como aquella plenitud que el ser humano no puede lograr por sí solo, vinculándolos en una concepción unitaria del bien supremo, que viene dada por la representación del Reino de Dios (*Reich Gottes*) (cf. p. 127 s.). Por otro lado, a diferencia de la posición mantenida todavía hasta el "Canon" de *KrV*, a través de la concepción elaborada *Grundlegung* y *KpV* Kant logra pensar de modo unificado, por primera vez, el aspecto referido al criterio de moralidad y el aspecto referido a la motivación moral, esto es, dicho en la terminología del período precrítico, el *principium diiudicationis* y el *principium executionis*, Y lo logra, como es sabido, a través de la nueva función motivacional atribuida a la representación de la ley moral "en nosotros", considerada como objeto de "respeto" (*Achtung*), la cual hace innecesario el recurso a premisas teológicas, a la hora de dar cuenta de la posibilidad del obrar moral, como tal:[14] la "ley moral", como único principio formal de determinación de la voluntad pura (*i. e.* no empíricamente afectada), determina el objeto entero de la razón (pura) práctica, que no es otro que el bien supremo (cf. *KpV* p. 109). La posición así alcanzada, según la cual es la determinación de la voluntad por la razón (pura) práctica la que da origen al objeto (puro) de la voluntad, y no viceversa, permite evitar, como se dijo ya, la heteronomía de la voluntad, que traería inevitablemente consigo una restricción de la pretensión de validez del principio de la moralidad, en virtud de la cual ésta quedaría sujeta al previo cumplimiento de determinadas condiciones. Pero, además, la concepción de *KpV*, que complementa esta nueva doctrina del "objeto" de la razón pura con la doctrina de los "postulados", permite también dar cuenta, de un modo renovado, de la necesidad de asumir el carácter irreductiblemente sintético, aunque fundado *a priori*, del enlace de los dos componentes constitutivos del "bien supremo", esto es, moralidad (virtud) y felicidad, y poner así de manifiesto, a la vez, la insuficiencia de base de todo intento de dar cuenta de la necesidad de dicho enlace por recurso a alguna forma de identificación reductiva.

---

[14] Para una reconstrucción de la teoría kantiana de la motivación que, junto al papel determinante del principio racional, pone de relieve también la importancia de los aspectos vinculados con la receptividad (por ejemplo, el papel del sentimiento de respeto), véase Klemme (2006). De modo complementario véase Louden (2006) y ahora también Schadow (2013) cap. V.

Ahora bien, y aquí reside un aspecto a recalcar especialmente en el presente contexto de discusión, la nueva concepción de la motivación moral alcanzada en *Grundlegung* y *KpV* le permite a Kant, al mismo tiempo, una nueva aproximación a la posición estoica, que en el período precrítico, como se vio, había sido descartada como quimérica, también en lo concerniente al problema de la motivación del obrar moral. Por el contrario, lo quimérico en la posición estoica se limita ahora tan sólo a la irreal identificación de virtud y felicidad, que supone, además, que la felicidad puede alcanzarse en esta vida, sin más, por los propios medios y, peor aún, bajo cualquier circunstancia. En cambio, la idea, igualmente estoica, de que la virtud puede ser ella misma el *principium executionis* requerido para el obrar moral resulta ahora, y a diferencia de lo que ocurría hasta el "Canon" de *KrV*, asumida, con las variantes del caso, por el propio Kant, y ello por cuanto Kant está ahora en condiciones de proporcionar una explicación específica de la función que cumple o puede cumplir la ley moral, como fundamento de determinación y motor de la voluntad pura. Es, pues, esta nueva forma de proximidad la que explica el renovado elogio a la posición estoica que Kant formula en el escrito sobre la religión de 1793 (^{2}1794):

"Ahora bien, las leyes morales (*die moralischen Gesetze*) las extraen ellos <*sc.* los estoicos> inmediatamente (*unmittelbar*) de la razón que legisla de ese modo exclusivamente y que manda, sin más, a través de ellas <*sc.*las leyes morales>, y así todo (*alles*) quedaba indicado de modo completamente correcto (*ganz richtig*), objetivamente (*objektiv*), en lo que concierne a la regla (*Regel*), y también subjetivamente (*auch subjektiv*), en lo que atañe al motor (*Triebfeder*)" (cf. *Religion* p. 57 nota).

Como es obvio, la nueva posición elaborada desde 1785 en adelante, en la cual la felicidad ya no provee el motor para la moralidad, tampoco bajo la representación del "otro mundo" conectada con las ideas de Dios y la inmortalidad del alma, explica por qué Kant puede acercarse nuevamente a la concepción estoica de la virtud, en su carácter de regla (*principium diiudicationis*) *y, a la vez, también* de motor (*principium executionis*).[15] El

[15] En este respecto, Grandjean (2014) p. 179 ss. llama acertadamente la atención sobre el hecho de que la insistente contraposición kantiana de la "exaltación moral" estoica

nuevo modelo explicativo permite, por lo mismo, una nueva recepción de la noción clásica de deber (*officium*), central ya desde los escritos del período precrítico, y también una fuerte aproximación a la concepción estoica según la cual lo único dotado de valor intrínseco es lo moralmente bueno. Lo que habitualmente se tiene por bueno, piensa Kant en consonancia con la posición estoica, no tiene, en rigor, ningún valor intrínseco, sino que su valor depende del uso que de ello haga la voluntad: ni siquiera los talentos son buenos en sí mismos. Como se sabe, el comienzo de *Grundlegung* establece que lo único bueno sin restricciones es una buena voluntad, esto es, una voluntad que está determinada por la razón: cosas como los talentos, la moderación del carácter y las pasiones, los bienes de la fortuna, etc. tienen, desde el punto de vista estrictamente moral, un estatuto comparable a lo que en terminología estoica se denomina los "indiferentes" (*adiáphora*) (cf. *Grundlegung* p. 393 s.).[16] Ciertamente, Kant no se vale dicha expresión ni en *Grundlegung* ni tampoco en *KrV*, aunque no falta algún texto del período precrítico en los cuales remite a la concepción estoica según la cual cosas como la salud y el dolor, etc. no deben verse como "buenas" o "malas", en el sentido propiamente moral de los términos (cf. *Reflexionen* VI 6630 = *Ak.* XIX p. 118). Que Kant evite el empleo de dicha expresión se debe, con toda probabilidad, al deseo de evitar las ambivalencias que podría acarrear su uso. En efecto, Kant asume que, desde el punto de vista estrictamente moral, no hay nada que pueda contar propiamente como "indiferente", es decir, nada intermedio o indeterminado situado, por así decir, en medio de los opuestos del bien y el mal. Desde el punto de vista que atiende a las correspondientes máximas, piensa Kant, ni las acciones ni los caracteres pueden presentar un valor moral indefinido, en el sentido de indiferente o inde-

---

y el "dulce rigor" del cristianismo, que proporcionaría el más eficaz antídoto contra aquella, no impide que Kant se vea llevado, a su vez, a dar una intensa coloración estoica a su propia interpretación de la doctrina cristiana de la libertad y la gracia. En último término, tal interpretación no sería, piensa Grandjean, sino el resultado natural del modo en el que Kant piensa la conexión estructural entre racionalidad y libertad.

[16] Para este punto, véase Santozki (2006) p. 181-186, donde se presenta con detalle el modo en el que Kant se confronta con este aspecto de la doctrina estoica. Mis breves referencias al tratamiento kantiano de los "indiferentes" siguen, en lo esencial, las indicaciones de Santozki. Véase también Forschner (1989) y (1995) p. 117 nota 27 (citado también por Santozki), donde Forschner afirma que la teoría de los "indiferentes" constituye el aspecto en el cual la cercanía de Kant a los estoicos se hace más evidente.

terminable, sino que hay que conceder la validez de un principio disyuntivo, que afirma que el hombre es o bien moralmente bueno (*sittlich gut*) o bien moralmente malo (*sittlich böse*). Cito en extenso un pasaje del escrito de sobre la religión que presenta con nitidez las conexiones sistemáticas más relevantes:

"Al conflicto de ambas hipótesis arriba expuestas <*sc.* el de si el hombre es naturalmente bueno o malo> subyace una proposición disyuntiva: el ser humano es (por naturaleza) o bien moralmente bueno (*sittlich gut*) o bien moralmente malo (*sittlich böse*). Pero a cualquiera se le ocurre fácilmente preguntar si acaso tal disyunción es correcta, y si alguien no podría afirmar que el ser humano no es por naturaleza ninguna de las dos cosas, y otro que es ambas al mismo tiempo, a saber: en algunos aspectos, bueno, en otros, malo. La experiencia (*Erfahrung*) parece confirmar incluso esta posición intermedia entre ambos extremos. Pero resulta muy importante para la doctrina de las costumbres no admitir, en la medida de lo posible, cosas morales de carácter intermedio (*keine moralischen Mitteldinge*), ni en las acciones (*adiaphora*), ni en los caracteres humanos, ya que con tal duplicidad de sentido (*Dopelsinnigkeit*) todas las máximas corren peligro de perder su determinación y consistencia (*ihre Bestimmtheit und Festigkeit*). Se llama habitualmente 'rigoristas' (*Rigoristen*) a los que adoptan este modo riguroso de pensar (con una denominación que contendría en sí un reproche, pero que en realidad es un elogio); y, así, a sus antípodas se los puede llamar 'latitudinarios' (*Latitudinarier*) (…)" (cf. *Religion* p. 22 nota en el texto).

En nota al pie, Kant añade, hacia el final, lo siguiente:

"(…) Una acción moralmente indiferente (*adiaphoron morale*) sería una acción que se produce meramente a partir de leyes naturales, y que, por tanto, no guarda relación alguna con la ley moral (*das sittliche Gesetz*), como ley de la libertad (*als Gesetz der Freiheit*), al no tener lugar ni ser necesarios (…) respecto de ella ni mandato ni prohibición ni tampoco permisión (autorización legal)" (cf. *Religion* p. 22 nota al pie).

Lo único "indiferente" en el sentido propiamente moral es aquello que, ya sea un evento de la naturaleza o bien un movimiento o una ac-

ción de un ser humano, ocurre únicamente según meras leyes naturales y, como tal, no guarda relación alguna con la ley moral a través de las correspondientes máximas. Lo "indiferente" en dicho sentido extramoral del término tampoco coincide, por lo tanto, con lo moralmente "permitido", pues si una determinada acción o comportamiento merece o no tal denominación es algo que debe ser enjuiciado, en cada caso, por referencia a la ley moral, a través de la correspondiente máxima.[17] En tal sentido, Kant elogia la posición propia del rigorismo, que no admite trivalencia alguna, sino sólo estricta bivalencia, en el ámbito propiamente moral. Y todo indica que piensa que los estoicos, a pesar de haber desarrollado una doctrina de los "indiferentes", se cuentan entre los rigoristas, y no entre los "latitudinarios". En efecto, conservan la especificidad y la pureza del bien moral, por cuanto no presentan lo "indiferente" como un tercer valor moral situado entre lo moralmente bueno y lo moralmente malo, sino, más bien, como aquello que está excluido del ámbito demarcado por la oposición disyuntiva entre el bien y el mal, en el sentido propiamente moral del término.[18]

En conexión con el modo en el cual recibe la doctrina estoica de los "indiferentes", se ha hecho notar que Kant deja de lado el valor que (algunos de) los estoicos conceden a los así llamados "indiferentes preferidos" (*adiaphoron aestimabile*), como medios que ayudan en el progreso moral, vale decir, en el tránsito que va del nivel de los agentes (todavía) "ignorantes" o "necios" que sólo producen "actos (meramente) apropiados" (*kathékonta*, singular: *kathêkon*) al nivel de los "sabios" que capaces de producir "actos moralmente correctos" o "virtuosos" (*katorthómata*, singular: *katórthoma*).[19] En este punto hay toda una cantidad de elementos vinculados con la recepción que hace Kant de la posición que Cicerón presenta en *De officiis* y de la que Séneca elabora en sus cartas morales,

---

[17] Para el rechazo de la identificación de lo "permitido" y lo moralmente "indiferente", véase también *Rechtslehre* p. 223. En este mismo sentido, en un texto que data probablemente de comienzos de los años '70, Kant señala que toda imputación hace referencia a leyes morales, de modo que en el ámbito de las acciones que caen bajo leyes morales todo es imputable en mérito o demérito, y no hay nada que sea "indiferente" (*adiaphoron*) (cf. *Reflexionen* VI 6784 = *Ak.*XIX p. 159).

[18] Para este punto, véase las observaciones de Zac (1972) p. 141 ss.

[19] Cf. Santozki (2006) p. 182 s.

pero no puedo entrar aquí en el detalle.[20] Me limito simplemente a recalcar el punto central: todo este tipo de cosas que conciernen a la posibilidad de la educación y el progreso moral pueden en sí estar muy bien, pero Kant las separa nítidamente de las cuestiones relativas a la fundamentación de la moralidad y al modo de dar cuenta de la constitución originaria del valor moral. Como se vio ya, es en este punto donde Kant se separa también de la doctrina de la *oikeíosis*, de modo que su posición respecto de la cuestión específica concerniente valor relativo de los "indiferentes preferidos" es consistente con su concepción de conjunto: tales reflexiones, por muy interesantes y fructíferas que pudieran resultar desde otros puntos de vista, nada tienen que ver con la pregunta por el principio de la moralidad y por el bien, en el sentido estrictamente moral del término. Confundir los planos resulta aquí fatal, y no sólo desde el punto de vista teórico, sino también con vistas al objetivo de evitar la corrupción de las costumbres (*Verderbnis der Sitten*), ya que una mera conformidad exterior con las exigencias derivadas del principio de la moralidad no basta, allí donde el principio de la moralidad no está presente en su pureza ante la conciencia y, por lo mismo, no opera como genuino motor de las acciones (cf. *Grundlegung* p. 390 ss.).

Como es sabido, para Kant, el valor moral de las máximas y las correspondientes acciones no deriva originariamente de que la voluntad se oriente a partir de un determinado objeto, dado de antemano, que pudiera contar como "bueno", en el sentido propiamente moral del término, que es el único aquí relevante. Más bien, el origen del valor moral de las máximas y las correspondientes acciones ha de buscarse en el hecho de que, determinada por la razón, la voluntad quiera *de cierto modo* y, consecuentemente, se valga de los objetos y las personas de una manera que pueda contar como buena o correcta, desde el punto de vista de la evaluación moral. Ahora bien, si esto es así, se puede admitir que, cambiando lo que hay que cambiar, hay aquí una coincidencia importante con la posición estoica. En efecto, tampoco los estoicos asumen la existencia de algo así como un objeto "bueno", externo al propio agente, que proveyera la fuente originaria del valor moral, sino que sitúan dicha fuente originaria en la propia virtud, como disposición del alma, a la cual conciben, además, como asociada con un modo peculiar del querer, determinado

---

[20] Para las conexiones más importantes, véase Santozki (2006) p. 183 ss.

por la *recta ratio*.[21] Indudablemente, hay en este punto importantes semejanzas entre ambas posiciones, que a veces resultan oscurecidas por el hecho de que la teoría ética antigua suele ser vista, en su conjunto, como una ética de los "bienes". Este tipo de enfoque presenta, muy a menudo, el problema de que opera con la mera distinción entre tipos de bienes y tiende así a nivelar la diferencia radical que separa modelos de fundamentación en los cuales el origen del valor se explica por la referencia a algo que funciona como objeto del querer, por un lado, y modelos de fundamentación en los cuales el valor moral está originariamente conectado con una determinada calificación del modo en el cual el agente ha de querer lo que en cada caso quiere y puede querer, en la medida en que dicho modo de querer queda determinado por la razón, por el otro. Para hacer justicia a esta diferencia, no basta con la habitual distinción entre bienes exteriores y bienes interiores, por la sencilla razón de que bajo estos últimos se incluyen cosas tan heterogéneas como estados psicológicos o corporales (*vgr.* tranquilidad, placer, salud, etc.), por un lado, y virtudes morales, por el otro.

Al identificar el bien, en el sentido estrictamente moral, con la virtud y sólo con ella, los estoicos tienen, a juicio de Kant, razón, y logran aislar así en su pureza aquello que es lo único que puede tener un valor intrínseco absoluto, y no meramente relativo. También aciertan, por lo mismo, allí donde consideran que el valor de una acción moral no deriva del resultado efectivo que se alcanza a través de ella, y ello no sólo porque un resultado "bueno" o "conveniente", en algún sentido, no santifica el estado interior del que produce la acción, si éste no es él mismo virtuoso, sino porque, además, el mero estado interior es ya suficiente causa del "mal", incluso allí donde no conduce a ningún efecto observable.[22] Los estoicos, en cambio, yerran insanablemente, cuando señalan que la posesión de la virtud le asegura al sabio por sí sola también la felicidad, pues

[21] Para una discusión detallada del modo en el cual los estoicos caracterizan el "bien" como fin (*télos*) del comportamiento y de las dificultades resultantes a la hora de incorporar los objetos naturales en el ámbito de la moralidad, véase ahora Doyle (2014) p. 138-209.

[22] Para este punto, véase, por ejemplo, Cicerón, *De finibus* III 32, donde se afirma que el mero estado propio del miedo, la tristeza y afectos semejantes ha de verse ya él mismo como un "yerro" (*peccatum*), con indepencia de otros efectos que pudiera traer aparejados (*etiam sine effectu*). Véase Santozki (2006) p. 186.

asumen de este modo que virtud y felicidad, en último término, se identifican. Además de ser completamente implausible, dicha tesis tiene el grave problema de sugerir, al menos, indirectamente, que el valor de la virtud no es intrínseco, sino que, en último término, se vincula con el estado interior de bienestar que produce la conciencia de su posesión. Aquí se superponen los planos nuevamente, de modo muy poco saludable. La única manera de evitar esto, dentro del marco provisto por la concepción estoica, consiste, en definitiva, en despojar a la noción de felicidad de toda connotación que aluda a un estado interior de total plenitud y total autosatisfacción consigo mismo, reduciéndola sin residuo a la mera posesión de la virtud. Pero entonces ya no se entiende realmente, a juicio de Kant, por qué razón se debería seguir empleando la noción de felicidad, una vez que ha sido despojada de todas las connotaciones que ésta tiene en su uso habitual.[23] En definitiva, la lisa y llana identificación de la felicidad con la (mera posesión de la) virtud no pasa de ser un fraude, llevado a cabo por medio del recurso a la quimera provista por la figura completamente idealizada del sabio.

4. *El principio de la moralidad y la "destinación del ser humano"*

El énfasis que Kant deposita en la necesaria separación de la cuestión relativa a la fundamentación de la moralidad y la validez de su principio, por un lado, y toda otra consideración de carácter antropológico, psicológico o pedagógico vinculada con el comportamiento moral de los agentes, por el otro, hace olvidar con frecuencia que el propio Kant considera imprescindible, dentro de una concepción de conjunto coherente, dar cuenta también de las condiciones subjetivas específicas que explican la posibilidad de la operatividad del principio de la moralidad "en nosotros" como "motor" de la voluntad, vale decir, de su eficacia motivacional. Como se sabe, hay una cantidad de elementos en la concepción kantiana que apuntan a dar cuenta de modo específico de este aspecto del

---

[23] Ya Aristóteles señalaba en tal sentido que alguien que se empeñara en sostener que un virtuoso como Príamo podría ser feliz en cualquier circunstancia, sólo podría hacerlo para defender una tesis, pero no para dar cuenta de un fenómeno que resulta en algún sentido acreditable (cf. *Ética a Nicómaco* I 10, 1099b27-1100a9).

problema. En el marco de la teoría de la virtud, Kant dedica todo un apartado preliminar al tratamiento de las así llamadas "prenociones estéticas" (*ästhetische Vorbegriffe*), que dan cuenta de la "receptividad" (*Empfänglichkeit*) del espíritu humano para la ley moral (cf. *Tugendlehre*, "Einleitung zur Tugendlehre" XII, p. 399 ss.). El término "estético" (*ästhetisch*) está tomado aquí en el mismo sentido que tiene en el marco de la concepción elaborada en *KU*, vale decir, como una referencia al ámbito del "sentir" o "sentimiento" (*Gefühl*), en general, y no en el sentido que tiene en la "Estética Trascendental" de *KrV*, donde el término remite de modo específico al ámbito de la percepción sensible, y no al del sentir. Por otra parte, el término "prenociones" o "nociones previas" (*Vorbegriffe*) pretende dejar en claro desde el comienzo que no se trata aquí de los principios de la moralidad, sino, más bien, de aquellas condiciones subjetivas que dan cuenta del modo en que dichos principios, cuyo asiento está la razón (pura) práctica, no se limitan a ser reconocidos como tales de un modo puramente intelectual, sino que, además, en su capacidad para determinar de modo apriorístico, la voluntad nos afectan también sensiblemente, vale decir, activan en nosotros determinadas respuestas emocionales. Se trata, en definitiva, de dar cuenta, como lo señala el título mismo del correspondiente parágrafo, de la "receptividad" (*Empfänglichkeit*) que posee nuestro espíritu (*Gemüt*), como los seres finitos que somos, para los conceptos propios de la moralidad (cf. p. 399).[24]

De modo más preciso, lo que Kant tematiza en la sección referida a las mencionadas "prenociones estéticas" son determinadas disposiciones naturales que el espíritu humano trae ya siempre consigo y que, por lo mismo, no podrían ser adquiridas ni podría haber obligación de adquirir. En tal sentido, Kant las caracteriza como "(pre)disposiciones naturales del espíritu" (*natürliche Gemütsanlagen*) para ser "afectado" (*affiziert*) por los conceptos del deber (*durch Pflichtbegriffe*) (cf. p. 399). La conciencia de tales afecciones, que se identifica sin más con ellas, explica Kant, no tiene,

---

[24] El tratamiento kantiano de las condiciones empíricas que hacen posible la eficacia motivacional del principio de la moralidad y su aplicación a las condiciones propias de la naturaleza humana han recibido una atención creciente en la investigación más reciente. En tal sentido, véase, por ejemplo, las discusiones en Louden (2000) y Frierson (2003). Una excelente presentación de conjunto de los principales aspectos a tener en cuenta en conexión con la temática indicada, tales como respeto, interés, deseo, felicidad y religión, se encuentra en Ameriks (2010).

por tanto, un origen empírico, sino que constituye un efecto del modo en que la ley moral, presente en nuestra razón, afecta nuestro espíritu (cf. p. 399). Como a nadie escapa, hay en este punto una importante conexión sistemática con la temática más general referida a las funciones de la "facultad del juicio" (*Urteilskraft*), en la medida en que el origen de tales afecciones remite, de uno u otro modo, a determinadas prestaciones reflexivas. La conexión estructural que vincula la función reflexionante de la facultad del juicio y el ámbito del sentimiento, tal como Kant la analiza detalladamente para el caso del sentimiento de lo bello y lo sublime en la primera parte de *KU* (cf. §§ 1-60), vale también, aunque de un modo diferente, para los fenómenos fundamentales, desde el punto de vista moral, vinculados con el "sentir".[25] Como se sabe, en *Tugendlehre* Kant menciona cuatro "prenociones estéticas", a saber: 1) el "sentimiento moral" (*moralisches Gefühl*), entendido como la capacidad de experimentar agrado y desagrado frente a la concordancia o discordancia de una acción con la ley moral; 2) la "conciencia moral" (*Gewissen*); 3) el "amor (de afección) hacia los hombres" (*Menschenliebe*), que como tal no puede ser ordenado y que, por lo mismo, no se identifica con el "amor al prójimo", en el sentido propiamente moral del término (*Wohlwollen, amor benevolentiae*); y 4) el "respeto" (*Achtung, reverentia*), como modo del sentir referido específicamente a la ley moral, en virtud del cual es posible, en general, tener deberes (*Pflichten*), tanto respecto de sí mismo como también respecto de los demás, en cuanto portadores de la propia ley moral.

No resulta posible ni necesario discutir aquí los detalles del tratamiento kantiano de estas formas específicamente morales de la receptividad, en el modo del sentir o sentimiento. Me limito simplemente a señalar que se abre aquí toda una gama de posibles vías de consideración que permiten poner la concepción kantiana en un diálogo fructífero con las principales concepciones antropológicas de la Antigüedad, sobre todo, allí donde éstas presentan una acusada inflexión teleológica, tal como ocurre en el caso de Platón, Aristóteles y, muy especialmente, los estoicos. En este sentido, se ha señalado con acierto que, aunque critica fuertemente

---

[25] Para un excelente tratamiento de la temática vinculada con las funciones reflexivas de la "facultad del juicio" y su conexión con el ámbito del sentir, véase Wieland (2001), quien discute también las funciones reflexivas vinculadas específicamente con el ámbito del obrar y, en particular, las que corresponden a la "conciencia moral[G]" (*Gewissen*) (cf. p. 149-184).

su fatalismo determinista, al que considera como una posición de carácter meramente dialéctico, Kant toma, en cambio, muy en serio la concepción teleológica del ser humano elaborada por los estoicos.[26] De modo más específico, el punto clave es aquí el que concierne a la "destinación del ser humano" (*Bestimmung des Menschen*), como la llama a menudo Kant, la cual no consiste en otra cosa que en la determinación del fin (*Zweckbestimmung*) que corresponde a su naturaleza. Como es sabido, se trata de una temática central en el pensamiento alemán de la segunda mitad del siglo XVIII, a la que Kant recibe de modo abundante, desde relativamente temprano, y que reconoce, además, un origen claramente estoico.[27] Desde la perspectiva que abre la pregunta por el fin natural del hombre, se abre, pues, para Kant, una vía nueva para recuperar, de un modo diferente, la concepción que él mismo rechaza, allí donde se pretende emplearla como modelo para dar cuenta de la fundamentación de la moralidad.

A juicio de Kant, la moralidad no puede ser derivada de la naturaleza del ser vivo ni tampoco, más específicamente, de la naturaleza humana. Por el contrario, es la propia naturaleza humana la que, en la reflexión,

---

[26] Cf. Horn (2008) p. 1082 s.

[27] Para una erudita presentación de conjunto del tema con especial atención también al papel que desempeña la recepción de la concepción estoica, véase Brandt (2007a) caps. 2-3. En el caso específico de Kant, Brandt muestra la recurrente presencia del motivo de la "destinación del ser humano", en diferentes posibles versiones y empleos, ya sea tácitos o expresos, desde los escritos de fines de los años '40 en adelante (cf. p. 108-125), y, en lo concerniente específicamente a la recepción de la concepción estoica, muestra convincentemente el modo en que Kant se apropia de motivos de detalle de la presentación estoica del desarrollo natural humano, teológicamente orientado, tales como el de la función de la mano, la marcha erguida, el llanto del niño, etc. (cf. p. 154-169), no sin señalar también, de modo complementario, la presencia de elementos antiestoicos en la concepción kantiana (cf. p. 169-177). Como el propio Brandt recalca, en la recepción de la concepción estoica, tal como caracteriza al pensamiento de la segunda fase de la *Aufklärung*, jugó un importante papel la posición ecléctica, pero de coloratura estoica, elaborada por J. J. Spalding (1714-1804), frente al neoepicureísmo de J. Offray de La Mettrie (1709-1751). De hecho, Spalding publicó una obra titulada "Betrachtung über die Bestimmung des Menschen", cuya primera edición, muy breve, apareció en 1748, pero que fue posteriormente reelaborada y fuertemente ampliada, en once ediciones sucesivas, publicadas hasta 1794. Para una caracterización de la "destinación del ser humano" como centro temático de la filosofía kantiana, como un todo, véase la discusión en Brandt (2007b), donde se presentan de modo compacto las tesis centrales del libro aparecido en el mismo año.

puede ser enjuiciada desde la perspectiva que abre la referencia al principio de la moralidad, más precisamente, en atención a su aptitud para acoger dicho principio, de carácter puramente racional, a través de las correspondientes capacidades receptivas (sentimiento) y, así, para dejarse determinar por él, que no es. Dicho de otro modo: la propia naturaleza humana puede ser enjuiciada reflexivamente, desde el punto de vista que abre la referencia al principio de la moralidad, allí donde se considera dicho principio como la instancia por referencia a la cual ha de determinarse el "fin" al que apunta, como tal, la propia naturaleza humana. En este punto, piensa Kant, son los estoicos, una vez más, los que más adecuadamente describieron la "destinación del ser humano", al poner el correspondiente "fin" en la virtud, y no en alguna otra cosa diferente, y ello muy a pesar de la insostenible identificación de virtud y felicidad, que vincularon, de modo completamente innecesario, con esa misma caracterización de la "destinación del ser humano". Como lo muestra con toda claridad el breve tratamiento del tema en *Grundlegung*, Kant piensa que el "fin natural" del ser humano no es ni podría ser la felicidad. Más bien, el ser humano está naturalmente constituido como para llegar a alcanzar por sus propios medios aquello que es lo único que resulta irrestrictamente "bueno", a saber: una "buena voluntad". En tal sentido, el ser humano está naturalmente hecho para la moralidad. En efecto, el único fin que puede proporcionar una justificación adecuada de la presencia misma de capacidades racionales prácticas en el ser humano no puede ser otro, en definitiva, que el de la moralidad. Como cierre, vale la pena citar aquí *in extenso* el notable pasaje en el cual Kant proporciona posiblemente la más nítida formulación del punto:

"En efecto, dado que la razón (*Vernunft*) no es suficientemente capaz de conducir de modo seguro a la voluntad, con respecto a sus objetos y a la satisfacción de todas nuestras necesidades (que en parte ella <s*c.* la propia razón> multiplica) –como que a un tal fin hubiera conducido de modo mucho más certero (*viel gewisser*) un instinto natural infuso (*ein eingepflanzter Naturinstinkt*)–, y <dado> que, sin embargo, nos ha sido concedida de todos modos <la> razón como una facultad práctica (*als praktisches Vermögen*), es decir, como una <facultad> tal que ha de tener influjo sobre la voluntad (*Einfluß auf den Willen*), <se sigue> entonces <que> su verdadera destinación (*die wahre Bestimmung derselben*) debe ser <la de>

producir una voluntad que no sea buena, por caso, *como medio* (als Mittel) para un propósito diferente, sino *buena en sí misma* (an sich selbst), para lo cual <la> razón era absolutamente necesaria (*schlechterdings... nötig*), toda vez que la naturaleza (*die Natur*), en lo que concierne a sus disposiciones (*in Ansehung ihrer Anlagen*), ha hecho su obra por doquier (*überall*) de modo conforme a fin (*zweckmäßig*). Tal voluntad no puede ser, pues, ni el único ni todo el bien (*nicht das einzige und das ganze* <sc. *Gut*>), pero debe ser el bien supremo (*das höchste Gut*), y la condición (*die Bedingung*) para todo otro <bien>, incluso para todo anhelo de felicidad (*Verlangen nach Glückseligkeit*), en cuyo caso ello se puede compatibilizar muy bien con la sabiduría de la naturaleza (*Weisheit der Natur*), cuando se advierte que el cultivo de la razón (*die Kultur der Vernunft*), que es necesario (*erforderlich*) para el propósito primero e incondicionado, limita de diversos modos, al menos, en esta vida, la consecución del segundo, que es siempre condicionado (*jederzeit bedingt*), esto es, de la felicidad, e incluso puede reducirlo a la nada, sin que <por ello> la naturaleza haya procedido aquí de modo no conforme a fin (*unzweckmäßig*), ya que la razón, que reconoce su supema destinación práctica (*ihre höchste praktische Bestimmung*) en la fundación de una buena voluntad (*in der Gründung eines guten Willens*), al alcanzar tal propósito, es capaz sólo de una satisfacción de su propia índole (*nur einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art*), a saber: <la que procede> del cumplimiento de un fin (*aus der Erfüllung eines Zwecks*) que, a su vez, sólo <la> razón <misma> determina, aun cuando ello puediera estar vinculado con algún impedimento (*mit manchen Abbruch*) que sobrevenga a los fines de la inclinación (*den Zwecken der Neigung*) ” (cf. *Grundlegung* p. 396; subrayados de Kant).[28]

---

[28] También el tratamiento de *KpV* apunta en la misma dirección. En efecto, Kant cierra la discusión deesarrollada en el apartado dedicado a la “Dialéctica de la razón pura práctica” con una reflexión acerca de lo que denomina “la proporción sabiamente adecuada (*die weislich angemessene Proportion*)” en la cual las facultades cognitivas (*Erkenntnisvermögen*) humanas se hallan respecto de la “destinación práctica del ser humano” (*praktische Bestimmung des Menschen*), en la cual se justifica teológicamente, es decir, con vistas a la posibilidad del genuino merito moral, incluso la limitación de las capacidades cognitivas humanas, que sólo proporcionan un acceso oscuro y conjetural al ámbito de lo suprasensible, más precisamente, a la existencia y la majestad de Dios así como a la eternidad y la inmotalidad del alma (cf. p. 146 ss.). En tal sentido, explica Kant, el estudio de la naturaleza del ser humano enseña que la insondable sabiduría gracias a la cual existimos no es menos digna de veneración (*verehrungswürdig*) en aquello que nos ha negado (*in dem, was uns versagte*) que en aquello que nos ha concedido (*in dem, was uns zuteil werden ließ*) (p. 148). Por

5. A modo de conclusión

El recorrido de los textos kantianos que he ofrecido permite advertir con suficiente claridad, pienso, la persistencia en el tiempo y la importancia sistemática de la confrontación kantiana con la concepción estoica de la moralidad. La concepción estoica provee, como se echa de ver, un punto crucial de referencia, a todo lo largo del enmarañado desarrollo que lleva desde los primeros escritos del período precrítico hasta la concepción alcanzada en las obras principales del período crítico. La actitud de Kant frente a la concepción estoica combina, sin embargo, aspectos tanto de identificación como de distanciamiento, los cuales, por otra parte, no siempre permanecen invariables, a través de las diferentes fases del desarrollo de su propia posición.

La persistente simpatía por la concepción estoica de la virtud y el principio de la moralidad, con su orientación decididamente racionalista,

---

otro lado, la moralidad debe verse, sin duda, como el fin último al que está destinado el ser humano naturalmente, pero su destinación natural comprende más que lo que queda inmediatamente referido a dicho fin último, puesto que el ser humano está sujeto también a las condiciones que impone su naturaleza de ser viviente, corpóreo y materialmente necesitado. Así, tanto en el escrito sobre la religión como en el tratamiento de la antropología, Kant enfatiza el hecho de que, a la hora de caracterizar la "determinación del ser humano", hay que contar, en rigor, con una secuencia de niveles superpuestos que dan cuenta de su constitución total, como el peculiar tipo de ser que es. En tal sentido, en el escrito sobre la religión Kant distingue los niveles correspondientes a su carácter de ser viviente o animal, a su carácter de ser dotado de capacidades cognitivas o racionales y, por último, a su carácter de ser dotado de capacidad moral, es decir, de personalidad (*Persönlichkeit*) (cf. *Religion* p. 26 ss.). Por su parte, en el tratamiento de la antropología menciona los niveles correspondientes a la capacidad técnica (*technische Anlage*), la capacidad pragmática (*pragmatische Anlage*) y la capacidad moral (*moralische Anlage*) (cf. *Anthropologie* p. 321 ss.), donde la secuencia propuesta evoca, como a nadie escapa, la distinción de tres tipos de imperativos presentada en el tratamiento de *Grundlegung* (cf. p. 413 ss.), pero está tomada en una inflexión peculiar que la conecta con el desarrollo histórico del proceso civilizatorio (para este aspecto, véase también p. ej. *Reflexionen* VI 6593 = *Ak*. XIX p. 98 s.). Que ninguna consideración referida al desarrollo del proceso civilizatorio a lo largo de la historia debe hacer perder de vista el carácter irreductible de la moralidad, como fin último en el cual el ser humano encuentra su última destinación, lo pone de manifiesto con particular claridad la incisiva observación referida a la confusión que a la que a menudo se vio sujeta la interpretación histórica del significado del Reino de Dios: "el Reino de Dios sobre la tierra: ésta es la última destinación del ser humano. Deseo (venga Tu Reino). Cristo lo ha proclamado; pero no se lo ha entendido y se ha erigido el Reino de los sacerdotes (*Das Reich der Priester*), no el <Reino> de Dios en nosotros (*das* <sc. *Reich*> *Gottes in uns*)" (cf. *Reflexionen* II 1396 = *Ak*. XV/2 p. 608).

va asociada a una actitud fuertemente crítica, no menos persistente, a la hora de evaluar la plausibilidad de la posición estoica frente al problema que plantea la conexión entre virtud y felicidad. Por lo mismo, Kant rechaza enérgicamente también la concepción estoica del sabio, a la que considera fundada en una vana idealización, que enmascara con un altivo gesto de sublimación, no exento de motivación fraudulenta, los rasgos definitorios de la *conditio humana*, signada por la finitud. Ello no impide, sin embargo, la expresa adhesión de Kant al rigorismo que los estoicos profesan, allí donde rechazan toda forma de indeterminación y defienden una estricta bivalencia, en el ámbito propio del enjuiciamiento moral.

Peculiar es la situación, por último, en lo que concierne a la teoría de la motivación, por un lado, y a la relación entre moralidad y naturaleza, por el otro. Si en un primer momento Kant rechaza la idea estoica según la cual el principio racional y la virtud resultan suficientes, desde el punto de vista motivacional, para dar cuenta de la posibilidad del obrar moral, no menos cierto que la concepción de los motores alcanzada en el período crítico trae consigo una fuerte aproximación a la posición estoica. Ello no conduce, sin embargo, a una reconciliación con la concepción estoica del sabio, por la sencilla razón de que el tajante rechazo de toda posible identificación de virtud y felicidad, tal como adquiere expresión ya en los escritos del período precrítico, se mantiene inalterado. La doctrina de los postulados de la razón (pura) práctica permite complementar el cuadro, en la medida en que tematiza las condiciones adicionales que dan cuenta de la posibilidad del enlace sintético de virtud y felicidad, tal como éste viene exigido necesariamente por la propia razón (pura) práctica.

Por último, igualmente invariable y tajante permanece el rechazo al naturalismo estoico, allí donde se trata de dar cuenta del origen y la validez del principio mismo de la moralidad. A los ojos de Kant, reclamar funciones de fundamentación al recurso a la naturaleza constituye, en este particular ámbito de problemas, un liso y llano error categorial, que, por otra parte, no queda exento de consecuencias perversas en el ámbito de la educación y la prédica, pues toda confusión de planos no hace aquí más que debilitar la eficacia del recurso a la pureza del principio de la moralidad, allí donde, a través de la exhortación, se pretende luchar contra la corrupción de las costumbres. Sin embargo, el rechazo kantiano a toda forma de naturalismo, en el ámbito de la fundamentación de la mo-

ralidad, no acarrea en modo alguno, contra lo que a menudo se suele afirmar, un completo divorcio de las esferas de la moralidad y la naturaleza. Por el contrario, la referencia a la naturaleza reingresa inevitablemente en escena, allí donde se trata de dar cuenta tanto de la posible eficacia motivacional del principio de la moralidad como también de su imprescindible función orientativa para el comportamiento humano. Desde la perspectiva que abre originariamente la reflexión teleológicamente orientada, la propia naturaleza humana revela su esencial apertura a la dimensión de la moralidad, en la medida en que se presenta como hecha a la medida, por así decir, para hacer posible la acogida de su principio. En tal acogida queda comprometida nuestra humanidad como un todo, sujeta por medio del lazo indisoluble, pero habitualmente inadvertido, que vincula la raíz más íntima de nuestro sentir con la meta última de nuestra destinación.

ESTUDIO 8
CONCIENCIA MORAL Y DESTINACIÓN DEL SER HUMANO. LA RADICALIZACIÓN DE UN MOTIVO KANTIANO EN FICHTE

1. Introducción

Como nadie ignora, la filosofía de Fichte, que se presenta en primera instancia como una continuación de la filosofía crítica inaugurada por Kant, constituye, al mismo tiempo, una profunda transformación de dicha filosofía, que tiene lugar por la vía de una consecuente radicalización de algunos de sus puntos de partida básicos y sus motivos centrales. En tal radicalización del kantismo llevada a cabo por Fichte juegan un papel importante, como es natural, determinados aspectos de contenido, pero también, y tal vez en medida todavía más decisiva, aspectos metódicos. En Kant, como en Aristóteles, el método filosófico es, ante todo, un camino *hacia* los principios, vale decir: *desde* aquello que se pretende explicar en cada caso, lo cual es dado siempre de antemano como un *hecho* (*vgr.* el conocimiento, la moralidad, el gusto, etc.), *hacia* aquello que en cada caso da cuenta de su posibilidad. En Fichte, en cambio, se trata además, y fundamentalmente, de *derivar*, vale decir, de *deducir* todo aquello que debe ser explicado a partir de un único principio, el cual provee una evidencia primera e inmediata que no puede ser puesta en duda. Contra lo que podría sugerir esta caracterización, en el caso de Fichte, no se trata, sin embargo, de un simple retorno a las formas más conocidas del racionalismo prekantiano, vale decir, a los intentos de construir el saber como un sistema axiomático que, partiendo de unas pocas evidencias, obtiene todo el resto de lo que debe ser sabido por vía demostrativa. No se trata de un simple retorno a un modelo fundacionista de tal índole por varias razones, pero, ante todo, por el hecho de que el punto de partida no viene dado aquí por lo que serían determinados contenidos de conocimiento supuestamente evidentes, sino, más bien, por la evidencia puramente ejecutiva de la conciencia ante sí misma, más precisamente, por el hecho mismo de aquella peculiar forma de autoconciencia en virtud de la cual yo accedo a mí mismo como una *espontaneidad intelectiva libre*, como una *in-*

teligencia (*Intelligenz*), para decirlo con el término empleado ya por Kant, que el propio Fichte adopta.[1]

A ello se añade un segundo hecho importante, a saber: el tipo de derivación que Fichte tiene en vista poco o nada tiene que ver con lo que habitualmente se denomina "deducción" o "demostración". En efecto, en el caso de Fichte, no se trata de derivar unas proposiciones a partir de otras, siguiendo las leyes de la lógica, sino de algo completamente diferente, a saber: partiendo de la evidencia de la actividad libre de la inteligencia, que es su propia naturaleza, se trata de derivar todas aquellas condiciones que resultan necesarias para que la espontaneidad intelectiva pueda desplegar su propia actividad libre y llegue así a su plena realización. En tal sentido, y simplificando bastante las cosas, puede decirse la correspondiente cadena derivativa se obtiene aquí por medio del recurso a un esquema explicativo que corresponde aproximadamente a lo que Aristóteles entendió bajo la noción de "necesidad hipotética": "si ha de tener lugar *p*, entonces debe tener lugar *q*". Ahora bien, en el desarrollo de su teoría de la constitución Fichte se vale de dicho esquema de un modo completamente original y radical, que supone asumir que aquello cuya condición se busca se ha siempre ya verificado, lo cual implica, a su vez, que también tiene que haberse verificado la correspondiente condición: "si ha de tener lugar *p*, entonces debe tener lugar *q*; pero *p* tiene (ha tenido siempre) lugar, entonces también *q* tiene (ha tenido siempre) lugar". Este modo de proceder le permite a Fichte no tanto dar cuenta de la existencia del conjunto de condiciones (materiales, naturales, cognitivas, sociales, etc.) que hacen posible el despliegue de la inteligencia, pues esa existencia está probada siempre ya de hecho, sino, más bien, hacer comprensible la función y el sentido de dichas condiciones por referencia a aquello de lo cual son condiciones, y determinar así su lugar dentro del sistema total del que forman parte. Esto se lleva a cabo a través de un me-

[1] Por lo mismo, tampoco puede verse la posición de Fichte como un mero retorno al idealismo cartesiano. Por cierto, Fichte hace suyo el punto de partida en el *cogito*, al asumir que toda conciencia es siempre, a la vez, conciencia de sí. Pero enfatiza el carácter primariamente práctico de la conciencia de sí originaria: el punto de partida es, pues, el de la experiencia de la propia actividad que pone el ser, vale decir, la experiencia de la propia libertad, y no la de una mera conciencia teórica enfrentada a determinados contenidos representativos. Para una buena caracterización de conjunto de la posición fichteana, en términos de un idealismo de la vida y la libertad, véase Bourgeois (1995) esp. cap. I.

canismo explicativo que toma la forma de una suerte de "génesis ideal" de todo aquello que, en calidad de condición, se sigue del principio que provee el punto de partida.[2]

El resultado de la aplicación sistemática de este modo de proceder es un "sistema filosófico" de aspiración integral, que, en su alcance y en su perfil metódico, poco y nada tiene que ver ya con el equilibrio –por momentos, tal vez inestable e insatisfactorio, pero, en cualquier caso, ajeno a todo afán deductivista de carácter totalizador– que caracteriza al pensamiento kantiano, con su esforzado intento de mediación entre el apriorismo y el empirismo, entre el punto de partida en el "yo" y el reconocimiento de la realidad de la cosa, entre la afirmación práctica de la libertad y el rechazo de toda posibilidad de acceso puramente intelectual a lo suprasensible. A pesar de estas notorias diferencias, de modo semejante a como en su día lo había hecho Plotino con Platón, Fichte pretendió, al menos, en la fase más temprana de su carrera filosófica, no haber hecho otra cosa, en definitiva, que interpretar adecuadamente a Kant, al reobtener de modo metódico los resultados filosóficos, en sí mismos correctos, que el propio Kant había ya alcanzado, aunque sin poder derivarlos de modo sistemático. En efecto, para Fichte la filosofía de Kant era correcta en sus resultados, aunque no en sus fundamentos.[3]

Otro aspecto distintivo notable del método de Fichte tiene que ver con el carácter radicalmente actualista y ejecutivista de su pensamiento. En efecto, toda la trama "deductiva" que presenta el sistema de la filosofía no es, en definitiva, sino el despliegue de la actividad del "yo", donde el "yo" es el "yo trascendental" presente en todos y cada uno de nosotros. Tal actividad sólo se despliega en la experiencia de sí que cada uno de nosotros tiene o puede tener, de modo que jamás podría estar contenida en los enunciados que hablan de ella. Por ello, todos los enunciados que contienen los textos en los que Fichte expone su pensamiento adquieren un carácter de meras indicaciones, cuya finalidad es poner al lector en condiciones de hacer, vale decir, de reejecutar en su propio inte-

---

[2] En este sentido, J. Cruz Cruz describe el sentido metódico de la filosofía de Fichte por medio de la noción de la "genetización de lo fáctico". Véase Cruz Cruz (2003) p. 42 ss.

[3] Véase, en tal sentido, la explicación de Fichte en su carta a Heinrich Stephani de diciembre 1793: "Kant hat überhaupt die richtige Philosophie; aber nur in ihren Resultaten, nicht nach ihren Gründen" (cf. Fichte, *Briefwechsel 1793-1795* p. 28).

rior, la experiencia originaria a la que dichos enunciados remiten y de la cual ellos mismos proceden: lejos de poder quedar apresado en un conjunto de enunciados, al modo de un sistema cristalizado, el pensamiento filosófico es, para Fichte, esencialmente *actus exercitus*, el cual nunca puede ser sustituido, sin más, por el mero *actus signatus*. Atendiendo a este aspecto, puede decirse que el pensamiento fichteano representa una suerte de *actualismo radical*, más precisamente, una forma radical de *actualismo de la inteligencia.*

Como se sabe, Fichte publicó su obra fundamental, la *Wissenschaftslehre*, por primera vez en 1794, con el título *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, pero posteriormente la reescribió o intentó reescribirla en diversas ocasiones, ensayando diferentes modos de presentar su punto de partida sistemático. En 1797, con el título *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, Fichte comenzó a redactar una versión introductoria que se publicaría en entregas en la revista *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten*, y que quedó inconclusa en 1798, tras la publicación de una advertencia previa, dos introducciones, una para público general y otra para lectores que ya poseen un sistema filosófico, y tres secciones del primer capítulo. La primera introducción ha tenido una amplia difusión y fuerte influencia en la posterior recepción del pensamiento fichteano, aunque no puede decirse que constituya justamente la presentación más precisa y más adecuada a los propios presupuestos de Fichte.[4] En esta obra, particularmente, en la primera introducción, el carácter radicalmente actualista-ejecutivista de la filosofía fichteana recibe una acentuación especialmente marcada: la exposición tiene un carácter interpelativo, de intención decididamente performativa, que pide al lector disponerse de cierta manera, a los efectos de hacer él mismo determinadas experiencias, tomando como hilo conductor lo que se dice en el texto. En tal sentido, el texto se abre con una exhortación unívoca: "dirige la atención a ti mismo (*merke auf dich selbst*): aparta tu mirada de todo lo que te rodea y vuélvela a tu interior; es la primera exigencia que la filosofía hace a su aprendiz" (cf. *WL 1797-1798* p. 5 = *GA* I/4 p. 186). Como se ve, desde el comienzo, la filosofía aparece aquí como un modo pecu-

[4] Para una evaluación del aporte sistemático de ambas introducciones, que llama la atención sobre la problemática coexistencia de diferentes motivos en el punto de partida del pensamiento de Fichte, véase Baumanns (1984) p. VII ss.

liar de autoconocimiento. Y esto no está desconectado del papel central que la "conciencia moral^G" (*Gewissen*) adquiere en el pensamiento de Fichte, un papel que, como veremos, no se restringe al ámbito de la ética, sino que se extiende también al ámbito de la filosofía del derecho, la filosofía política y la filosofía de la historia, y afecta, en definitiva, a la totalidad del conocimiento, en general, y al conocimiento filosófico, en particular.

Para mostrar esto, voy a tomar a título ilustrativo dos textos especialmente señalados, en los cuales el papel que desempeña la "conciencia moral^G" pone de manifiesto su nueva centralidad, a saber: *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* de 1798 (cf. *Sittenlehre*) y el escrito popular *Die Bestimmung des Menschen* de 1800 (cf. *BM*). Ofreceré, pues, primero una breve reconstrucción del modo en el cual Fichte tematiza el fenómeno de la "conciencia moral^G", en el marco de la elaboración de su sistema de la moralidad, para detenerme luego en el peculiar modo en el cual Fichte apela a la "conciencia moral^G" como fundamento de la creencia en la realidad del mundo.

2. Conciencia moral^G y sistema de deberes

Dentro de la concepción de conjunto que Fichte elabora en *Sittenlehre* interesan aquí especialmente los §§ 15 y 17, los cuales están contenidos en el tratamiento de las condiciones formales o subjetivas y materiales u objetivas, respectivamente, de la moralidad de las acciones.[5]

a) La conciencia moral^G y las condiciones formales / subjetivas del obrar moral

Tras analizar primero la voluntad (*Wille*) (§ 14), Fichte pasa enseguida a las diferentes condiciones formales que dan cuenta de la moralidad de la acción (§ 15). La ley formal de la moralidad, en la versión de Fichte, reza: "obra sin más de acuerdo con tu convicción de tu deber" (cf. *Sittenlehre* §

[5] Para la deducción de la moralidad en *Sittenlehre* y su relación con la posición elaborada en *Wissenschaftslehre*, véase Pong (2002). Para el tratamiento de la "conciencia moral^G", véase esp. cap. 5.

15, I, p. 160 = *GA* I/5 p. 152: "Handle schlechthin nach deiner Überzeugung von deiner Pflicht"). Obviamente, la consecuencia inmediata de esta formulación es que uno debe intentar convencerse de cuál es su deber en cada ocasión de acción, a los efectos de poder hacer exactamente aquello de lo cual está convencido que es su deber (cf. *Sittenlehre* § 15, I, p. 160 = *GA* I/5 p. 152). El hecho de que Fichte apele a la "convicción" (*Überzeugung*) del agente en la propia formulación del principio de la moralidad puede verse ya como un signo de que la problemática de la "conciencia moral[G]" ha adquirido aquí un nuevo y particular relieve, si se compara dicha formulación con la ofrecida por Kant, la cual, como se sabe, hace referencia de modo directo no a las convicciones morales del agente, sino, más bien, a las máximas que proveen los principios subjetivos de su acción. El siguiente paso de la argumentación (cf. *Sittenlehre* § 15, II, p. 160 s. = *GA* I/5 p. 152 s.) muestra claramente que lo que Fichte lleva a cabo aquí es, en rigor, una completa radicalización de la posición alcanzada por Kant, en virtud de la cual el fenómeno de la "conciencia moral[G]" queda situado ahora en el centro mismo de la esfera de la moralidad.

Si, de acuerdo con el principio de la moralidad, he de obrar en cada caso según mi propia convicción de lo que constituye mi deber, la pregunta que se plantea de inmediato es, naturalmente, la de cómo puedo estar seguro de que ésta, mi convicción, no es equivocada. Y la respuesta que primero sale al paso es la de que sólo puedo tener tal certeza, si realmente no resulta posible que esté equivocado. Pero esto equivale a decir que no puedo atenerme meramente a mi actual convicción, sino que debo atender a la posible totalidad de mis convicciones, vale decir, al *sistema* de tales convicciones. Por lo mismo, la "examinación" o "prueba" (*Prüfung*) de mis intenciones y de mi actual convicción por referencia a dicho sistema total de convicciones, explica Fichte, es ella misma un deber, justamente en la misma medida en que yo *debo* (*soll*) convencerme de mi deber (cf. *Sittenlehre* § 15, I, p. 160 = *GA* I/5 p. 153). La debida prueba adquiere, pues, necesariamente, una inflexión holística, dado que pone en juego la totalidad de un sistema de convicciones, más precisamente: la totalidad del sistema de *mis* convicciones.

Sin embargo, la misma pregunta se plantea ahora también respecto dicho sistema: ¿no puedo acaso equivocarme también respecto del sistema total de mis convicciones? (cf. *Sittenlehre* § 15, III, p. 161 = *GA* I/5 p.

153). Si así fuera, la moralidad de mis actos y, con ello, mi absoluta independencia (*absolute Selbstständigkeit*), como ser libre, dependería, en definitiva, de algo azaroso o contingente (*von einem Zufalle*), vale decir, del hecho, en sí mismo contingente, de que yo no esté equivocado. Y, en tal caso, la alternativa sería o bien obrar confiando en la buena suerte (*auf gut Glück*), lo que va en contra de la propia "conciencia moral[G]", o bien no obrar en absoluto, sino permanecer toda la vida en un estado deliberativo que considera sin término el pro y el contra de cada cosa. Tiene que haber, pues, concluye Fichte, un criterio absoluto (*absolutes Kriterium*) de la corrección (*Richtigkeit*) de mi convicción (cf. *Sittenlehre* § 15, III, p. 161 = *GA* I/5 p. 153). Recuérdese que en su escrito sobre la religión, que Fichte conoce y cita en este contexto, ya Kant rechazaba todo probabilismo en asuntos relativos a la "conciencia moral[G]" (cf. *Religion* p. 185 s.; véase Fichte, *Sittenlehre* § 15, IV, p. 164 = *GA* I/5 p. 156 nota 2). Por tanto, piensa Fichte, tiene que haber una convicción referida al propio deber que sea absolutamente correcta (*absolut richtig*), y ello exige, a su vez, que haya un criterio absoluto de tal corrección, pues, de lo contrario, tampoco habría posibilidad de un obrar conforme al deber (cf. *Sittenlehre* § 15, IV, p. 161 s. = *GA* I/5 p. 153 s.). Pero la ley moral exige que exista dicha posibilidad, pues ordena, sin más, obrar conforme al deber. En consecuencia, argumenta Fichte, de la misma existencia y de la necesaria causalidad de la ley moral se sigue una consecuencia relativa a nuestra capacidad de conocer (*Erkenntnisvermögen*) (cf. *Sittenlehre* § 15, IV, p. 162 = *GA* I/5 p. 154): tenemos que ser capaces de estar absolutamente ciertos de cuál es, en cada caso, nuestro deber.

Fichte piensa que esta consecuencia no representa más que un corolario de la tesis kantiana del primado de la razón práctica frente a la razón especulativa: es el interés de la razón práctica, en definitiva, el que exige que exista el tipo de certeza subjetiva que caracteriza al fenómeno de la conciencia, en su sentido específicamente moral. Fichte ofrece una compleja prueba de esto, que no es posible reconstruir aquí de modo detallado. Pero lo esencial de la posición así elaborada consiste en la constatación de que dicha certeza subjetiva pertenece, como tal, al ámbito del "sentimiento" (*Gefühl*) y está estructuralmente vinculada en su origen con las funciones de la facultad del juicio (*Urteilskraft*): la razón práctica exige un tipo de obrar, pero no proporciona ella misma el objeto particular que corresponde a él, sino que la averiguación de dicho objeto corresponde a

la facultad del juicio. El "instinto moral" o "impulso moral" (*moralischer Trieb*), como lo denomina Fichte, aparece aquí como un impulso dirigido a obtener un determinado conocimiento: cuando se encuentra el objeto correspondiente, tal impulso hacia el conocimiento entra en coincidencia con el conocimiento mismo, y dicha "armonía" (*Harmonie*) se experimenta en la forma de un sentimiento (*Gefühl*) de concordancia (cf. *Sittenlehre* § 15, IV, p. 162 s. = *GA* I/5 p. 155).[6] Todos los "sentimientos estéticos" (*ästhetische Gefühle*), explica Fichte, tienen lugar cuando se satisface un impulso que va dirigido hacia una determinada representación (*Vorstellung*). El impulso específico hacia el conocimiento que aquí interesa no es otro que el propio impulso moral, ese mismo que nos plantea las exigencias absolutas o incondicionadas que son propias de la moralidad (*der absolut fordernde sittliche Trieb*) (cf. *Sittenlehre* § 15, IV, p. 163 = *GA* I/5 p. 155 s.). En el caso de la peculiar concordancia que se verifica allí donde el impulso hacia el conocimiento da realmente con éste, el sentimiento experimentado no es de "placer" (*Lust*), sino sólo de "fría aprobación" (*kalte Billigung*), de modo tal que lo así aprobado aparece, en relación con la acción, como "lícito" (*recht*) y, en relación con el conocimiento, como "verdadero" (*wahr*) (cf. *Sittenlehre* § 15, IV, p. 164 = *GA* I/5 p. 156).

Hay, según esto, un "sentimiento" (*Gefühl*) de la "verdad" (*Wahrheit*) y la "certeza" (*Gewißheit*), que provee el criterio último y absoluto de la corrección de nuestro deber, criterio requerido para poder obrar de acuerdo con la propia convicción del deber (cf. *Sittenlehre* § 15, IV, p. 164 = *GA* I/5 p. 156).[7] Este "sentimiento de concordancia" (*Gefühl der Zusam-*

---

[6] El recurso a la noción de impulso moral pone de manifiesto la inflexión fuertemente teleológica que Fichte imprime desde un comienzo a su concepción de la moralidad, en general, y del deber, en particular. Se ha visto aquí, al menos, en lo que concierne al énfasis depositado desde un comienzo en el componente teológico, un elemento que permite establecer un contraste entre la posición de Fichte y la de Kant. En tal sentido, véase la discusión en Fonnesu (2004) p. 137 ss. Para la doctrina fichteana del impulso en el marco de su concepción general de la filosofía práctica, véase Cesa (2006). Como se sabe, la concepción fichteana ha ejercido en este punto una importante influencia sobre el desarrollo del pensamiento ético de Husserl. Al respecto, véase la discusión en Ferrer (1995).

[7] Respecto de la noción de sentimiento, véase las aclaraciones que introduce Fichte en los corolarios de la argumentación desarrollada en el § 15: se trata del sentimiento que produce la coincidencia del acto de la facultad del juicio con el impulso moral. Por lo mismo, tal coincidencia que sólo puede ser experimentada allí donde el sujeto individual lleva a cabo por sí mismo la correspondiente tarea de enjuiciamiento. En este punto, no

menstimmung) es lo opuesto del sentimiento de duda, y se da allí donde cesa el juego libre de la facultad del juicio y ésta queda "vinculada" (*gebunden*) y "forzada" (*gezwungen*), tal como ocurre necesariamente frente a toda realidad (cf. *Sittenlehre* § 15, IV, p. 164 = *GA* I/5 p. 156). En el ámbito del conocimiento, esto da lugar a una "certeza inmediata" (*unmittelbare Gewißheit*), con la cual se enlaza un sentimiento de sosiego (*Ruhe*) y satisfacción (*Befriedigung*) (cf. *Sittenlehre* § 15, IV, p. 164 (= *GA* I/5 p. 156). El criterio buscado, que no puede ser sino subjetivo, reside, pues, en la presencia de un "sentimiento inmediato" (*unmittelbares Gefühl*) (cf. *Sittenlehre* § 15, IV, p. 166 = *GA* I/5 p. 158). Éste apunta al aspecto esencialmente ejecutivo de la operación de la facultad del juicio. Vale decir: tengo que poder estar subjetivamente convencido de haber hecho la prueba que me permite obrar según la convicción de mi propio deber, aunque objetivamente haya podido equivocarme en el enjuiciamiento de la situación concreta de acción, en sus determinaciones materiales particulares. El criterio de la corrección de mi propia convicción es, pues, un criterio *interno* (*ein inneres*), ya que no puede haber aquí criterio exterior y objetivo alguno: considerado en su autonomía moral, el "yo" es y debe ser completamente independiente (cf. *Sittenlehre* § 15, V, p. 167 = *GA* I/5 p. 158), lo cual quiere decir que en la intimidad de su "conciencia moral^G^" está siempre, en último término, librado a sí mismo.

Ahora bien, el último paso en esta estrategia de radicalización del fenómeno de la "conciencia moral^G^" tiene que ver con la osada aplicación que hace Fichte de la tesis kantiana del primado de la razón práctica. En efecto, Fiche sostiene que el "impulso práctico" (*praktischer Trieb*), que, como se vio, es a la vez un impulso hacia el conocimiento, constituye la razón última de que, en general, haya para nosotros objetos en el mundo (cf. *Sittenlehre* § 15, V, p. 168 = *GA* I/5 p. 158 s.). Dicho así, esto parece y es asombroso. Pero no menos cierto es que resulta congruente con el modo en el que en la *Wissenschaftslehre* Fichte explica la necesidad de la existencia de un "mundo", vale decir, la necesidad de la existencia del

---

existe, pues, la posibilidad de una delegación del propio juicio en ninguna instancia exterior, por mucho que aparezca investida de una determinada autoridad. Más aún: Fichte piensa que quien actúa sobre la base de la mera aceptación de la autoridad, sin plantearse a su vez la pregunta de si y por qué ésta debe ser obedecida, obra necesariamente de un modo que falta a las exigencias de la propia "conciencia moral^G^" (*notwendig gewissenlos*) (véase *Sittenlehre* § 15, *Corolaria*, p. 172 s. = *GA* I/5 p. 162 s.).

"no-yo", como una condición imprescindible para el despliegue de la propia actividad del "yo". El "yo trascendental" es un principio último, un núcleo último de "actividad originaria" (*Urtätigkeit*) pura y libre, a partir del cual hay que dar cuenta, en el sentido ya indicado de una génesis ideal, del origen de todo aquello que pueda enfrentarlo como objeto, y ello de modo tal, que dicha génesis ideal aparece, al mismo tiempo, como un proceso de escisión y autolimitación del "yo", que éste lleva a cabo, paradójicamente, para autodesplegarse y volver así sobre sí mismo. La primera escisión del "yo", como "actividad originaria", es la generación de dos series diferentes de representaciones: por un lado, las del ámbito de la necesidad, que no es otro que el ámbito del conocimiento y la naturaleza; por otro, las del ámbito de la libertad, que es el ámbito de la moralidad. Dentro del programa de explicación genética que desarrolla Fichte, ambas series no son meramente paralelas, ya que en diferentes fases del proceso de constitución tiene lugar, por así decir, un "salto" de la una a la otra. Así, por caso, la constitución del mundo de la moralidad, que comprende las esferas de la ética y el derecho, presupone que se considere como ya constituido el mundo de la naturaleza. Pero, a su vez, éste es considerado, desde el punto de vista de la moralidad, como el escenario de realización efectiva de lo que Kant había denominado un "Reino de los fines", cuya realización viene exigida por la propia razón. Dicho de otro modo: a los ojos de Fichte, es la moralidad, más precisamente, la "conciencia moral[G]", con su imperativo de obrar según la convicción del propio deber, la que exige, en definitiva, la realidad de un mundo de objetos materiales, que puedan ser empleados como medios para la realización de los fines de la propia moralidad (cf. *Sittenlehre* § 15, V, p. 167 ss. = *GA* I/5 p. 158 ss.).

Un último punto importante concierne aquí al recíproco condicionamiento de conocimiento e impulso moral. Por una parte, el impulso moral da lugar a un impulso hacia el conocimiento; por otra, el conocimiento condiciona, a su vez, al impulso moral: nuevos conocimientos avivan la conciencia del deber, con el consiguiente impulso a obrar de cierta manera, para lo cual se requiere, a su vez, dar con el debido objeto, a través del conocimiento (cf. *Sittenlehre* § 15, V, p. 169 = *GA* I/5 p. 160). En suma: la "conciencia moral[G]" (*Gewissen*) es una "conciencia inmediata (*unmittelbares Bewußtsein*) de nuestro deber determinado (*unsere bestimmte Pflicht*)", y en esa determinación del deber, en virtud de la cual éste adquiere el ca-

rácter de lo debido para mí aquí y ahora, van involucrados necesariamente ciertos actos cognitivos. Por lo mismo, el peculiar tipo de conciencia del que aquí se trata no tiene un carácter inmediato, considerado en dirección objetiva, sino sólo considerado en dirección subjetiva, vale decir: allí donde se trata de la posibilidad estar cierto del propio estado de conciencia respecto de lo que (se cree que) es el propio deber (cf. *Sittenlehre* § 15, V, p. 169 s. = *GA* I/5 p. 160 s.).[8]

b) Las condiciones materiales / objetivas del obrar moral

En el § 17 Fichte introduce el estudio de las condiciones materiales u objetivas de la ley moral, que no es, en definitiva, sino el estudio del sistema de los diferentes deberes particulares. Aquí la primera pregunta es la de cómo surge la multiplicidad de dichos deberes, cuando el principio de la moralidad es uno solo y está presente en mí para toda la eternidad (*für alle Ewigkeit*). Fichte responde que ello no puede ocurrir más que en virtud de la limitación del impulso moral total, a través de la mediación de una materia determinada del querer, que es, como tal, infinitamente divisible, desde el punto de vista analítico (cf. *Sittenlehre* § 17, I, p. 203 = *GA* I/5 p. 189 s.). Formalmente considerado, lo que el deber exige es siempre una y la misma cosa, pero lo hace por referencia a la infinita variedad

---

[8] En tal sentido, en los corolarios de la argumentación desarrollada en el § 15, Fichte explica que, a diferencia de lo que supone la mayoría de los sistemas morales, no puede haber propiamente algo así como una "conciencia moral[G] errónea" (*irrendes Gewissen*). Esta tesis fichteana ha sido a menudo mal entendida, como si pretendiera garantizar algo así como la absoluta infabilibidad o incorregibilidad de la propia "conciencia moral[G]", en lo que concierne al contenido *material* del juicio moral particular. Pero, como el propio Fichte explica, se trata tan sólo de la certeza operativa que la propia conciencia tiene de su propia actividad de enjuiciamiento: sólo el propio sujeto individual puede estar subjetivamente cierto de haber (o no) sometido a examen todos los aspectos particulares relevantes para la formación de su propia convicción acerca de lo que constituye en cada caso su deber. *Ese* auto-enjuiciamiento es una tarea que está indelegablemente a cargo del propio agente individual, y en la cual él mismo es el único posible juez de sí mismo. La pretendida externalización de esta instancia irreductiblemente subjetiva conduce, sin más, a una lisa y llana abolición del propio fenómeno de la moralidad, pues conduce a una nivelación de los mandatos de la moralidad al estatuto de meras leyes naturales (véase *Sittenlehre* § 15, *Corolaria*, p. 170 s. = *GA* I/5 p. 161 s.). No parece necesario insistir en el hecho de que lo aquí afirmado por Fichte nada tiene que ver con una posición que sostuviera que la "conciencia moral[G]" tiene la potestad para establecer de modo arbitrario los principios morales a los que ha de sujetarse su actuación.

de las situaciones, y la convicción respecto de dicho deber es confirmada en su corrección únicamente por la "conciencia moral[G]", que en este respecto no puede errar jamás (cf. *Sittenlehre* § 17, II, p. 204 = *GA* I/5 p. 190). Para el obrar moral concreto, con esto alcanza. Pero la *teoría* moral, la *ciencia* de la moralidad, como lo dice Fichte, no puede contentarse con tan poco, sino que tiene que dar cuenta, además, de la génesis del sistema de los deberes a partir del principio de la moralidad. Esto no significa otra cosa que determinar *a priori* y, obviamente, en el plano meramente tipológico lo que la conciencia *aprobaría* (*billigen würde*) en cada caso, a través del correspondiente sentimiento de aprobación (cf. *Sittenlehre* § 17, II, p. 204 = *GA* I/5 p. 190). El sistema de los deberes puede verse, pues, como la exteriorización y la proyección al plano tipológico de lo que en sede interior, y en el plano estrictamente particular, aprueba, en cada caso, la "conciencia moral[G]" (cf. *Sittenlehre* § 17, II, p. 205 = *GA* I/5 p. 190 s.). Se pasa así de lo que la "conciencia moral[G]" aprueba de modo efectivo, en cada caso, a lo que aprobaría o debería aprobar, si se dan las condiciones que el tratamiento tipológico establece o bien presupone.

La consecuencia sistemática es clara: es la ciencia moral la que depende, en definitiva, de la experiencia que la "conciencia moral[G]" hace posible, y no viceversa. Todo el sistema de deberes elaborado de este modo no es, en definitiva, sino una respuesta a la pregunta acerca de qué acciones pertenecen a la serie de lo que está en correspondencia con la ley moral (cf. *Sittenlehre* § 17, III, p. 205 = *GA* I/5 p. 191). Se trata, pues, de la *aplicabilidad* (*Anwendbarkeit*) del principio de la moralidad, la cual no puede ser garantizada por la ley moral misma, considerada de modo abstracto, ya que se requiere, además, la concurrencia del criterio absoluto de certeza subjetiva provisto por la "conciencia moral[G]" (cf. *Sittenlehre* § 17, III, p. 206 (= *GA* I/5 p. 191 s.). Este último constituye, como tal, una experiencia que no puede ser proposicionalizada, y de ella vive también, en definitiva, la propia ciencia moral. Se advierte, pues, que la posición de Fichte, en rigor, nada tiene que ver con las formas habituales de deductivismo, pues toda "deducción" se lleva a cabo aquí, en definitiva, por recurso a un tipo de certeza ejecutiva que no puede ser, como tal, convertida en materia de los procesos discursivos que remiten a ella, por la sencilla razón de que ella misma no puede ser proposicionalizada sin residuo.

La materia que se necesita ahora para limitar en cada caso el impulso moral total viene dada, como se dijo ya, por los contenidos empíricos del querer, a través de los cuales un objeto se nos aparece como el objetivo que satisface una tendencia (cf. *Sittenlehre* § 17, IV, p. 206 = *GA* I/5 p. 192). En todo querer determinado, sin embargo, en todo querer referido a objetivos o fines (*Zwecke*) concretos, hay algo de originario, si se lo mira del reverso, pues en él comparece el esquema "impulso" / "objetivo", al mismo tiempo, en dos niveles diferentes, a saber: por un lado, en el nivel que concierne a la relación entre *este* impulso particular y *este* objeto o fin y, por otro, en el nivel que corresponde a la posición de *este* objeto o fin, dentro del espacio más amplio de comprensión que abre mi impulso total originario. En el segundo caso, se trata de la "completa adecuación a fines" (*die ganze Zweckmäßigkeit*) del objeto, vale decir, de su "fin final" (*Endzweck*) (cf. *Sittenlehre* § 17, IV, p. 207 = *GA* I/5 p. 192), que, dicho sea de paso, no puede ser determinado con independencia de mi propia destinación, en tanto ser humano, la cual reside en la "absoluta independencia". Se parte, pues, de la totalidad del impulso y se realiza el tránsito a su limitación, para luego recuperar desde allí, aunque de otro modo, esto es, de un modo internamente diferenciado, la misma totalidad que estaba dada al comienzo de modo indiferenciado. El impulso, considerado en su totalidad, se dirige a la "absoluta independencia" de un "yo", como tal: a través del enlace sintético del concepto de la "yo-idad" (*Ichheit*), como "ser" del "yo", y del concepto de "absoluta independencia" (*absolute Selbstständigkeit*) se obtiene, pues, el contenido material de la ley moral, esto es, el sistema de los deberes (cf. *Sittenlehre* § 17, V, p. 208 = *GA* I/5 p. 193).

*3. Conciencia moral*G *y destinación del ser humano*

a) El escrito sobre la destinación del ser humano

El escrito *Die Bestimmung des Menschen*, de 1800, está concebido como una obra "popular", en la que Fichte intenta explicar a un público culto, pero no especializado, los fundamentos de su sistema filosófico. La obra se vincula con un momento muy particular de la vida de Fichte: fue concebida y redactada tras la pérdida de la cátedra de Jena (1799), a consecuen-

cia de la así llamada "polémica del ateísmo" (*Atheismusstreit*), desatada por el escrito "Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung", de 1798.[9] Agobiado por los problemas económicos y necesitado de sostener a su esposa y su hijo, Fichte se dirigió entonces a Berlín, con la intención de reinsertarse en la vida académica, cosa que logró hacia 1804, tras sus polémicas con F. H. Jacobi, K. L. Reinhold, G. Bardili y F. W. J. Schelling. De hecho, el escrito de 1800 muestra una fuerte influencia de Jacobi, a quien Fichte tenía gran respeto, pero que defendía una posición notablemente diferente de la que el propio Fichte había presentado en la *Wissenschaftslehre* de 1794: como han reconocido habitualmente los intérpretes, el fuerte énfasis que recibe la noción de "creencia" (*Glaube*) en el escrito de 1800 muestra el interés de Fichte por aproximar, hasta donde fuera posible, su propia posición a la de Jacobi, un intento que, sin embargo, sólo parece haber motivado zorna en el propio Jacobi.[10] Por otro lado, hay que tener presente que Fichte se encontraba, de hecho, en una fase de transición hacia su pensamiento tardío, en el cual el principio último del que parte el sistema ya no es el "yo", sino, más bien, el "ser"[11]. Las resonancias cuasi-místicas del escrito de 1800 pueden llamar la atención, en virtud del contraste con el talante ilustrado, de aire jacobino, de los escritos más tempranos. Pero, más allá de la notoria diferencia de tono, la posición alcanzada en el escrito de 1800 constituye ya un claro anticipio del giro que caracteriza el pensamiento tardío de Fichte, un pensador que, como se sabe, hizo todo muy rápido y murió también bastante joven, en 1814, a los 51 años.

También en el escrito de 1800 apela Fichte a una estrategia de intención performativa. La obra aparece como el relato de una experiencia interior que hace el protagonista sobre su propia situación en el mundo, al hilo de sus reflexiones sobre la relación entre su "yo" y el mundo mismo. La exposición está dividida en tres partes, de las cuales la primera y la tercera tienen estructura de una suerte de monólogo interior, mientras que

---

[9] Para la significación biográfica y filosófica de la "polémica del ateísmo", véase la discusión en La Vopa (2001) caps. 12-13.

[10] Para los detalles relativos al contexto histórico y biográfico en el que se inserta la obra, véase la buena presentación en Verweyen (2000) esp. p. IX ss.

[11] Para el camino que lleva desde el punto de partida en el "yo", en la *Wissenschaftslehre* de 1794/95, al punto de partida en el Absoluto, identificado como el "ser" de Dios y la vida divina, en las versiones de 1801 y 1804, véase Janke (1970).

la segunda contiene un diálogo entre la persona que monologa en las otras dos partes y un "espíritu", por cierto, bastante "maligno", en el sentido de Descartes, que lo conduce a través del sendero de una reflexión de alcance altamente paradójico, porque, por una parte, apunta a alcanzar un saber indubitable e irrefutable, pero, por otra, termina conduciendo a un total estado de duda sobre el mundo, reducido, al cabo del argumento, al estatuto de una mera representación. El título de cada una de las tres partes es, a la vez, curioso, potencialmente engañoso y agudamente indicativo del estado en el que, en cada fase del proceso de reflexión, se halla la conciencia que hace la experiencia total que describe el texto. Así, la primera parte se titula "duda" (*Zweifel*), la segunda "saber" (*Wissen*) y la tercera "creencia" (*Glaube*).

En la primera parte, se muestra cómo el "yo", por lo pronto, cómodamente instalado en la visión naturalista y dogmática del mundo, se ve a sí mismo como una mera parte de la naturaleza, concebida como un gran mecanismo, y ello hasta caer de pronto en la cuenta de que esa misma visión del mundo, aparentemente tan confortable, reduce la propia realidad del "yo", pensado como esencialmente "libre", a una mera ilusión: el "yo" aparece reducido a un simple elemento más dentro del mecanismo natural omniabarcante, la libertad a una apariencia vana, dentro de un sistema causal cerrado. La supuesta confortabilidad de la "actitud dogmática" se transforma así en duda, intranquilidad e incluso angustia: la libertad de la inteligencia no tiene lugar en un mundo naturalizado, concebido como un sistema cerrado de causas y efectos.

En la segunda parte, "el espíritu" (*der Geist*) viene en auxilio del "yo", precipitado en la desesperación de la duda sobre su propia realidad. Notablemente, la situación es, en este momento, exactamente la opuesta a la que caracteriza a la duda cartesiana: la duda concierne aquí a la realidad del "yo", no a la del mundo, y el "espíritu" no viene, al menos, a primera vista, a engañar al "yo", sino, más bien, a socorrerlo. Para ello, le hace descubrir, a través de un diálogo cuasi-socrático, el sendero que lleva desde la actitud naturalizada al descubrimiento de la actividad constituyente del "yo", tal como ésta aparece presentada en la teoría de la constitución elaborada en la *Wissenschaftslehre*, y cuyos fundamentos últimos se encuentran, como se sabe, en una audaz lectura interpretativa de la concepción kantiana. En esta parte del texto, hay pasajes de alta complejidad y refinamiento, que ponen de manifiesto la impresionante penetración

con la que Fichte comprendió incluso muchos de los detalles más sofisticados de la teoría de la constitución presentada por Kant en la primera *Crítica*, a punto tal que logra radicalizarla en diversos aspectos. Lamentablemente, no puedo entrar aquí en el detalle de la exposición fichteana. En todo caso, baste con señalar que, a través de la argumentación desarrollada, el "espíritu" hace que el "yo" descubra, por así decir, el nivel de constitución que corresponde, *grosso modo*, a aquel en el que se sitúa la doctrina kantiana del esquematismo. La diferencia con Kant concierne a varios puntos que explican el resultado final de esta parte, el cual, desde el punto de vista que corresponde a la propia concepción kantiana, debe verse como completamente sorprendente. En efecto, Kant, que no renuncia a la noción de la "cosa en sí", como noción complementaria y limitativa de la noción de "fenómeno", da cuenta de la referencia objetiva del conocimiento por medio del recurso a la distinción entre categorías matemáticas y dinámicas: las primeras tienen uso constitutivo, pero no van a la existencia del objeto, mientras que las últimas poseen uso meramente regulativo, pero van a la existencia del correspondiente objeto (cf. *KrV* A 160 / B 199), razón por la cual su aplicación debe apoyarse en el recurso a determinados criterios empíricos (cf. *KrV* A 203 / B249; A 205 / B 250-251; A 211-213 / B 256-260).[12] En todo caso, la concepción kantiana no permite retrotraer el conjunto de la experiencia a la experiencia interna, pues da cuenta, más bien, de la posibilidad de la experiencia externa, la cual aparece incluso como fundante respecto de la experiencia de sí, allí donde ésta se refiere a la propia existencia, en tanto empíricamente determinada.[13] Fichte, en cambio, enfatiza hasta tal punto el carácter interno de la constitución, que al cabo del argumento del "espíritu" lo que se obtiene es un "saber" indudable y, en cierto modo, completo, pero que no puede garantizar su propia referencia a objetos exteriores, vale decir, a un mundo *real*.

La paradoja es, pues, que, al cabo del argumento, el "yo" está cierto de su propia libertad, pues se ha reconocido a sí mismo como espontaneidad constituyente, vale decir, como inteligencia, pero ello, sin embar-

---

[12] Para este importante punto, elaborado en el tratamiento kantiano de las "Analogías de la experiencia", me permito remitir a la discusión en Vigo (2004) esp. p. 782 ss.

[13] En tal sentido, véase el argumento desarrollado por Kant en su famosa "Refutación del idealismo", cf. *KrV* B 274-279.

go, al precio de dejar sumida en la duda la existencia del mundo exterior. Curiosamente, Fichte presenta aquí de modo retrospectivo su propia posición, tal como ella aparecía expuesta en obras anteriores, como si fuera incapaz, en definitiva, de afrontar con éxito el desafío escéptico y la sospecha del solipsismo, los cuales aparecen superados ahora en una suerte de giro fideísta. Se trata, pues, en definitiva, de una imagen más bien "vulgar" y, en todo caso, poco diferenciada del idealismo fichteano, que es, en buena medida, la que tanto influyó en la posteridad, a través de Schelling, Hegel y otros críticos,[14] pero que parece quedar ella misma claramente por debajo del nivel de reflexión que el propio Fichte había alcanzado en obras más tempranas. En cualquier caso, el resultado paradójico al que conduce la argumentación elaborada hasta aquí es el siguiente: la certeza de sí en la cual el "yo" se hace consciente de su carácter de inteligencia se paga al precio de la radical puesta en cuestión de la realidad del mundo. Tal es, pues, el punto de partida de la argumentación desarrollada en la tercera parte, en la cual se recupera la realidad del mundo sobre la base de la "creencia". Es aquí donde tiene lugar el recurso por parte de Fichte a la función de la "conciencia moral*G*", de modo que interesa considerarlo un poco más de cerca.

*b) Conciencia moral*G *y realidad*

La pregunta obvia es ahora la de qué podría tener que ver la "conciencia moral*G*" con la cuestión de la realidad del mundo. En efecto, la cuestión relativa a las funciones de la "conciencia moral*G*" remite a un fenómeno de carácter eminentemente práctico, en el sentido preciso que adquiere el término a partir de Kant, mientras que, por su parte, la cuestión de la realidad del mundo sería, al menos, a primera vista, una cuestión de carácter puramente teórico. Sin embargo, este modo de ver las cosas es justamente el que Fichte rechaza: la cuestión de la realidad del mundo no sólo es una cuestión prácticamente relevante, sino que, más importante aún, es una cuestión que sólo puede ser respondida de modo afirmativo e indubitable, desde el punto de vista práctico. El alcance de la posición adoptada aquí por Fichte se hace comprensible sobre la base de dos tesis

---

[14] Para la recepción crítica de la obra en el entorno inmediato de su publicación por parte de Schelling, Hegel y otros, véase la concisa exposición en Verweyen (2000) p. XXX ss.

conectadas, a saber: por un lado, la tesis del primado de la razón práctica, que, como se dijo ya, Fichte toma de Kant y radicaliza; por otro, la tesis metódica elaborada por el propio Fichte, ya mencionada al comienzo, según la cual la génesis ideal que la filosofía reconstruye opera con un esquema de necesidad hipotética en virtud del cual un fin, dado de antemano como mero fin a ser realizado, "pone", por así decir, la realidad de aquello que constituye una condición necesaria de su propia realización.

Fichte desarrolla un argumento específico destinado a mostrar cómo la "voz de la conciencia moral^G^" me exige, de modo incondicionado, la creencia en la realidad del mundo y de los otros que son como yo. La "voz de la conciencia moral^G^" me exige lo que debo hacer en cada instante de mi existencia, y lo hace en concreto, no de un modo meramente general o abstracto (cf. *BM* III, I, p. 97 = *GA* I/6 p. 261). Al hacer esto, presta fundamento inmediato a mi convicción (*Überzeugung*), y ello no sólo en cuanto al carácter del deber mismo, sino también en cuando a los contenidos que la determinación del deber en cada caso presupone: lo que la "conciencia moral^G^" exige de mí en cada circunstancia se me aparece, por ello mismo, como aquello para cuya realización yo estoy ahí presente, de modo tal que en y con los mandatos de la "conciencia moral^G^", y sólo de ese modo, mis representaciones adquieren "verdad" (*Wahrheit*) y "realidad" (*Realität*) (cf. *BM* III, I, p. 98 = *GA* I/6 p. 261). Dicho de otro modo: aun cuando en el acceso meramente teórico-constatativo al mundo éste pueda aparecérseme como meramente representado, en el acceso práctico-moral, en el acceso que queda inmediatamente sujeto a las exigencias imperativas de la "voz de la conciencia moral^G^", la realidad del mundo pierde todo carácter problemático, aparece como dada de modo cierto, en una convicción inmediata, que es justamente lo que caracteriza de modo más propio a toda creencia.

c) Conciencia moral^G^, racionalidad y orden moral

En todos sus mandatos, la "conciencia moral^G^" no sólo me exige tratar el mundo, los objetos, como realmente existentes, sino que me exige, además, limitar mi propia libertad, en el reconocimiento de la realidad y la libertad de los otros que son como yo (cf. *BM* III, I, p. 99 = *GA* I/6 p. 262). Mi mundo no es para mí una mera representación, sino que es a la vez, y fundamentalmente, también objeto y esfera de mis deberes (*Objekt*

und Sphäre meiner Pflichten) (cf. *BM* III, I, p. 100 = *GA* I/6 p. 263). Todo lo que aparece dentro de ese mundo, tanto los otros como la mera naturaleza, aparece, pues, en el acceso posibilitado por la "conciencia moral*G*", como inmediatamente dotado de relevancia práctica, en cuanto queda vinculado, de uno u otro modo, con mi deber, tal como éste me viene exigido por aquella (cf. *BM* III, I, p. 101 s. = *GA* I/6 p. 264 s.). En sus exigencias, la "conciencia moral*G*" adquiere un carácter esencialmente proyectivo: apunta a un estado de cosas futuro, pero ello siempre, a la vez, sobre la base de lo que aparece como ya dado en el presente (cf. *BM* III, II, p. 103 ss. = *GA* I/6 p. 265 ss.). A través de dicha anticipación proyectiva vinculada con las exigencias de la propia "conciencia moral*G*", la facticidad de lo meramente dado queda, por tanto, "elevada" a un orden de cosas de carácter intrínsecamente moral, en el sentido preciso de aquel tipo de orden que Kant denominó un "reino de los fines".

Fichte se esfuerza por dejar fuera de toda posible duda que esto vale para toda la naturaleza en su conjunto, incluidas aquellas circunstancias que dan cuenta de la miseria y las penurias humanas, pero también para todo aquello que forma parte del orden propiamente humano. Lo que se inaugura de este modo es un programa vastísimo de realización del orden moral sobre la tierra, que comprende tanto los aspectos vinculados con el aseguramiento de las condiciones materiales de vida (*vgr.* lucha contra la miseria, la enfermedad, etc.), como también los aspectos vinculados propiamente con el ordenamiento social, jurídico e institucional, en el marco de la comunidad política (cf. *BM* III, II, p. 105 ss. = *GA* I/6 p. 267 ss.). Según esto, el impulso civilizatorio responde, en definitiva, a un mandato moral, pues la situación del "estado de naturaleza" e incluso la de la situación de barbarie e injusticia de la sociedad, a medio camino de la civilización, no pueden ser toleradas como una fatalidad que vaya a durar por siempre (cf. *BM* III, II, p. 110 ss. = *GA* I/6 p. 271 ss.). En el verdadero orden jurídico, en el verdadero Estado, piensa Fichte en el colmo del éxtasis utópico-reformista, toda tentación al mal (*alle Versuchung zum Bösen*) e incluso la posibilidad misma de decidir racionalmente realizar una mala acción (*die Möglichkeit, vernünftigerweise eine böse Handlung zu beschließen*) quedarán simplemente erradicadas, porque al ser humano sólo le preocupará la orientación de su voluntad hacia el bien (*seinen Willen auf das Gute zu richten*) (cf. *BM* III, II, p. 115 = *GA* I/6 p. 274): nadie ama lo malo (*das Böse*) porque es malo (*weil es böse ist*), sino que se lo ama sólo en cuan-

to uno lo ve vinculado con determinadas ventajas (*Vorteile*) y placeres (*Genüsse*). Pero esta situación, que pone precio al vicio, debe ser superada, si se espera alcanzar un mejoramiento profundo y radical (*eine gründliche Verbesserung*) del ser humano: en una constitución civil (*bürgerliche Verfassung*) basada en la razón, el mal ya no puede aparecer vinculado a ventajas de ningún tipo, sino, por el contrario, a la más seguras desventajas, de modo tal que el desvío del amor propio quede reprimido a través del mismo amor propio (cf. *BM* III, II, p. 115 s. = *GA* I/6 p. 275). El uso de la libertad para el mal (*Gebrauch der Freiheit zum Bösen*) queda, así, suprimido (*ist aufgehoben*) (cf. *BM* III, II, p. 116 = *GA* I/6 p. 275).

La realización de tal orden moral constituye "el fin de nuestra vida terrena" (*der Zweck unseres irdischen Lebens*), tal como nos lo impone la razón, el cual, por lo mismo, no puede ser jamás descartado, como si fuera un objetivo cualquiera entre otros (cf. *BM* III, II, p. 117 = *GA* I/6 p. 276). Una vez alcanzado dicho fin, la tarea de la humanidad no puede ser otra que permanecer en él y esforzarse por mantenerlo (cf. *BM* III, III, p. 118 = *GA* I/6 p. 277). El principio fundamental subyacente a esta posición que ve en la erección de un orden moral el fin de la humanidad queda sintéticamente expresado en una formula memorable: "no es la razón (*Vernunft*) con vistas a la existencia (*Dasein*), sino la existencia con vistas a la razón" (cf. *BM* III, III, p. 119 = *GA* I/6 p. 277). Por lo mismo, una existencia que no satisfaga las exigencias de la razón no es ni puede ser "el verdadero ser" (*das wahre Sein*) (cf. *BM* III, III, p. 119 = *GA* I/6 p. 277).

d) El orden moral como destinación del ser humano

En el acceso práctico-moral, se abre, pues, ante mí "un mundo eterno" (*eine ewige Welt*), cuya "ley fundamental" (*Grundgesetzt*) está claramente presente "ante el ojo de mi espíritu" (*vor dem Auge meines Geistes*) (cf. *BM* III, III, p. 122 = *GA* I/6 p. 279). Pero la (buena) voluntad vincula ambos mundos, pues, como había señalado ya Kant, sus motivos proceden del "mundo eterno", pero sus efectos recaen sobre el mundo sensible (*Sinnenwelt*), que es donde nuestros propósitos deben realizarse (cf. *BM* III, III, p. 122 s. = *GA* I/6 p. 280). Lo que habitualmente se denomina "el cielo" (*Himmel*), señala Fichte, no queda situado más allá de la tumba (*jenseits des Grabes*), sino que está mandado ya en nuestra naturaleza y su luz resplandece en todo corazón puro (*in jedem reinen Herz*) (cf. *BM* III, III, p. 123 = *GA*

I/6 p. 280). Somos, pues, habitantes de dos mundos, que a través de nuestra “conciencia moral[G]” nos sentimos obligados a configurar el mundo sensible, por medio de nuestra capacidad de producir libremente efectos en él, de conformidad con el mundo inteligible que la propia razón nos abre (cf. *BM* III, III, p. 123 s. = *GA* I/6 p. 280). Por otra parte, la propia razón exige que nuestra vida no quede reducida a este mundo terrenal, ya que las exigencias que emanan de aquella no pueden ser completamente realizadas en nuestra vida terrena. Es, pues, la razón misma la que da lugar a la creencia en una vida futura, de modo que la vida según la razón es una “vida en la creencia” (*Leben im Glauben*) (cf. *BM* III, III, p. 125 s. = *GA* I/6 p. 282 s.).

En suma: el mundo actual está dado como real para nosotros sólo a través del mandato del deber (*durch das Pflichtgebot*), y el otro mundo surge ante nosotros también a través de ese mismo mandato, pues éste es el único modo en el que, en general, puede haber un mundo para un ser racional. Aquí reside “mi completa y sublime destinación, mi verdadera esencia” (*meine ganze erhabene Bestimmung, mein wahres Wesen*), en cuanto soy miembro de dos órdenes: uno puramente espiritual, en el cual tengo el dominio a través de mi voluntad, y uno sensible, en el cual produzco efectos a través de mi acción (cf. *BM* III, III, p. 128 = *GA* I/6 p. 284). Por tanto, “el completo fin final de la razón” (*der ganze Endzweck der Vernunft*) es su propia actividad pura, con independencia de toda causa exterior: la absoluta carencia de condiciones, el carácter absolutamente incondicionado (*absolute Unbedingtheit*) (cf. *BM* III, III, p. 128 = *GA* I/6 p. 284). Como miembro del orden espiritual, soy inmortal, incorruptible, eterno, desde el mismo momento en que tomo la determinación de obedecer a las leyes de la razón: a través de tal resolución (*durch diesen Entschluß*), “empuño”, por así decir, la eternidad (*ich ergreife die Ewigkeit*) (cf. *BM* III, III, p. 129 = *GA* I/6 p. 285). La vida eterna se alcanza, pues, a través de la decisión de someter lo sensible y sus objetivos a la ley que procede de nuestra voluntad, como seres racionales: sólo a través de esta renuncia a lo terrenal surge en nuestra alma la creencia en lo eterno, como único apoyo que puede verdaderamente sostenernos, cuando renunciamos a todo lo otro (cf. *BM* III, III, p. 132 = *GA* I/6 p. 287). Tal es, piensa Fichte, el genuino sentido de las representaciones sagradas tradicionales, que señalan la necesidad de morir primero y renacer después, a fin de poder ingresar en el “reino de Dios” (*Reich Gottes*) (cf. *BM* III, III,

p. 132 = *GA* I/6 p. 287 s.). Sólo a través de esta perspectiva esencialmente práctico-moral, sólo a través del mejoramiento de mi querer, surge en mí una nueva luz sobre mi propia existencia y mi destinación. Para decirlo, una vez más, con la bella fórmula de Fichte: "sólo el perfeccionamiento del corazón (*Verbesserung des Herzens*) conduce a la verdadera sabiduría (*zur wahren Weisheit*)" (cf. *BM* III, III, p. 134 = *GA* I/6 p. 289).

4. A modo de conclusión

A la luz de este tratamiento del fenómeno de la "conciencia moral[G]", tan notable como osadamente desmesurado, se advierte hasta qué punto el idealismo de la libertad elaborado por Fichte conduce, a través de una radicalización del kantismo, a un tipo de posición que, en sus resultados últimos, difícilmente pueda vincularse ya con el *pathos* de la moderación que, para bien o para mal, caracteriza el pensamiento de Kant, con su constante búsqueda de equilibrio en la puesta de manifiesto tanto de los aspectos posibilitantes como de los aspectos limitativos de las prestaciones constitutivas de la espontaneidad del "yo".

Desde la perspectiva más general que abre la referencia al modelo total de constitución elaborado por cada uno de ambos autores, en el tratamiento fichteano de la "conciencia moral[G]", se observa, al menos, dos diferencias radicales respecto de la posición de Kant. En primer lugar, la "realidad" del mundo aparece en Fichte como puesta asertórica e incluso apodícticamente por la razón práctica, a través del mandato de la "conciencia moral[G]", mientras que en Kant, cuya teoría de la constitución mantiene el carácter hilemórfico, en la medida en que no elimina la "cosa en sí" ni la materia del conocimiento, la "realidad" del mundo exterior es dada ya, como tal, en sede teórica, y no cuenta como un "postulado práctico", al modo en que lo son la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. En segundo lugar, en Fichte, el tratamiento de la "conciencia moral[G]" pasa, poco menos que sin solución de continuidad, del plano correspondiente al "foro interno" al plano correspondiente al "foro externo". Dicho de otro modo: transita sin mayores rodeos desde el ámbito de la ética hacia el ámbito de la filosofía del derecho y la teoría del Estado. Por cierto, Fichte nunca deja de reconocer del todo el límite estructural que Kant había marcado a toda legislación propiamente jurídica, al se-

ñalar que ésta jamás puede extender su pretensión de validez al ámbito de la motivación interna de las acciones (cf. *Rechtslehre*, "Einleitung in die Metaphysik der Sitten" II, p. 214). Sin embargo, a través de la radical expansión del contenido del mandato de la "conciencia moral[G]", Fichte termina por reabsorber en el ámbito de las exigencias morales, al menos, desde el punto de vista del sujeto individual, la totalidad de un ideario jurídico, social y político, que se extiende mucho más allá del ámbito de la existencia individual, hasta abarcar la totalidad de la sociedad y la historia humanas.

Por cierto, Fichte jamás deja de reconocer la limitación del sujeto individual e incluso de la sociedad en su conjunto, cuando se trata realizar de manera integral y definitiva, el mandato de la "conciencia moral[G]", en las condiciones limitativas de la vida terrena. Pero marcar esa limitación es una cosa, y otra muy diferente es atender al hecho de que el ingreso en el ámbito de la materialidad, con la intención de realizar el sublime mandato de la moralidad, puede e incluso debe necesariamente conducir a consecuencias exactamente opuestas a las que se espera obtener a través del empeño por llevarlo a cabo sin ningún tipo de concesiones. Este último es un aspecto poco menos que ausente en la reflexión fichteana, dominada por un marcado tono utópico-reformista. Pero, como se sabe, pasa a ocupar el centro mismo de la atención en el pensamiento de Hegel. Recuperando a su manera la vieja enseñanza de la conciencia trágica griega, Hegel elevó poco menos que al rango de un principio fundamental del análisis filosófico de las cosas humanas el contenido nuclear de aquel proverbio popular que advierte que el camino del infierno está empedrado de buenas intenciones. Como quiera que sea, también ésta es una de las enseñanzas que deja, al menos, de modo indirecto, el imponente proyecto fichteano de radicalizar, hasta sus últimas consecuencias, lo que, a ojos del propio Fichte, constituía el núcleo especulativo del kantismo. En cualquier caso, se trata de una lección que tampoco nosotros, habitantes de una época dominada por proyectos integrales de racionalización que se presentan cada vez más amenazantes, deberíamos ceder a la peligrosa tentación de querer olvidar fácilmente.

ESTUDIO 9
IDENTIDAD PRÁCTICA Y RECONOCIMIENTO. EL DEBATE CONTEMPORÁNEO Y EL MODELO FICHTEANO

1. Introducción

En el presente trabajo me propongo examinar la conexión entre dos nociones que juegan un papel central en el actual debate en el ámbito de la filosofía práctica, las de identidad práctica y reconocimiento, a la luz de los aportes que proceden de la concepción elaborada por J. G. Fichte. El recurso a Fichte se explica poco menos que por sí solo. Fichte no sólo ha iniciado la línea de pensamiento dentro de la cual la noción de reconocimiento adquiere un protagonismo central en la reflexión concerniente a los fundamentos de la normatividad propia del ámbito práctico. Además, su concepción pone de relieve el papel del reconocimiento como una de las más elementales condiciones de posibilidad de toda genuina agencia.

Sobre esta base, comenzaré con algunas breves referencias a las nociones de identidad práctica y reconocimiento, tal como se emplean y se han hecho dominantes en la discusión actual, y a algunas de sus posibles conexiones que me recultan más interesantes (secciones 1 y 2). Luego, abordaré la concepción de Fichte, con el fin de poner de relieve los motivos que me parecen filosóficamente más productivos, también con vistas al estado actual de la discusión (sección 3). Por último, a modo de conclusión, añadiré algunas breves consideraciones que se derivan de la interpretación del modelo fichteano ofrecida en la parte central de mi exposición (sección 4).

2. Identidad práctica

Comienzo, pues, con la noción de identidad práctica, porque lo que posteriormente me interesa preguntar es en qué medida los aspectos vinculados con el fenómeno del reconocimiento juegan o deben jugar un papel en la constitución de la identidad práctica, como tal.

a) Autocomprensión y autodescripción

Como se sabe, en la discusión contemporánea sobre el modo en el que debe ser concebida la identidad propia del sujeto de praxis o, si se prefiere, la identidad de la persona, en su carácter de agente, la puesta en valor de la noción de identidad práctica se debe, sobre todo, a la obra de C. Korsgaard.

Korsgaard caracteriza la identidad práctica en términos de una descripción bajo la cual el agente se valora de cierto modo a sí mismo. Pero en tal valoración de sí por parte del agente no se trata meramente del hecho de que éste se considere o se piense a sí mismo de una determinada manera, sino también, y fundamentalmente, de que actúe o se vea inclinado a actuar de cierta manera, vale decir, en concordancia con los patrones normativos vinculados con la descripción bajo la cual tiene lugar la correspondiente valoración.[1] En este sentido, la noción de padre, por ejemplo, puede proveer un ejemplo elemental de una descripción en la que puede fundarse la identidad práctica de un agente: quien se comprende y valora a sí mismo como padre, actuará o se verá inclinado a actuar de determinada manera, por caso, dando preferencia a sus obligaciones para con sus hijos frente a determinados intereses o gustos personales, como puede ser un hobby o alguna otra cosa semejante.

Como hace notar S. G. Crowell, de quien tomo el ejemplo anterior, para ello no basta simplemente con que alguien sea padre, sino que se requiere, además, que el propio agente incorpore dicha descripción de sí mismo en la comprensión de su propia identidad, como el individuo que precisamente es y tiene que ser.[2] En suma, puede decirse que la noción de identidad práctica, en su valencia propiamente normativa, apunta a dar cuenta de la motivación de las acciones, y ello, como se echa de ver, desde una perspectiva esencialmente internalista, justamente, en la medida en que se trata de una noción que hace referencia al modo en que el agente se comprende a sí mismo, vale decir, se hace cargo *ejecutivamente* de sí, como el individuo que precisamente es y tiene ser. Crowell, como se sabe, es fundamentalmente un intérprete de Heidegger, y uno de los mejores, sin duda alguna, lo cual explica, en buena medida, el hecho de

[1] Cf. Korsgaard (1996b) p. 101 s.

[2] Cf. Crowell (2010) p. 59 s.

que marque mucho más fuertemente el carácter esencialmente ejecutivo de este peculiar modo comprensivo de hacerse cargo de sí. Comprender es siempre, a juicio de Heidegger, también comprender*se a sí mismo*, y ello haciéndose cargo ejecutivamente de sí, sobre la base de un proyecto de las propias posibilidades, fácticamente determinadas.[3]

Con todo, más allá de las diferencias de acentuación, lo que pone de relieve este primer tipo de aproximación, en el estilo de Korsgaard, es, en definitiva, el papel que cumplirían determinados tipos de *autodescripción*, de carácter *autoadscriptivo*, en la constitución de la identidad personal. Dicho de otro modo: la autocomprensión aparece aquí vinculada, de modo primario, a la autoadscripción de descripciones dotadas de determinada valencia normativa. Nada impide, desde luego, que dichas descripciones hagan referencia, a través de su propio significado, a un contexto social mucho más amplio y, como tal, preexistente. Por el contrario, no se trata jamás en estos casos de nociones cuyo significado viniera determinado originariamente por el propio acto individual de autoadscripción. Más bien, su significado aparece siempre como dado ya de antemano y, en tal medida, precede necesariamente al acto individual de autoadscripción y funda su misma posibilidad, pues incluso la valencia normativa de la que aparecen dotadas dichas nociones remite ella miama a un contexto más amplio, de carácter transindividual, que da cuenta del origen de su significación. Sin embargo, este último aspecto no ocupa, en el caso de Korsgaard, el centro de la atención. El acento cae, más bien, sobre el hecho de que se trata aquí de actos de *auto*adscripción, vale decir, de adscripciones de carácter básica e indelegablemente *autorreferencial*.

b) Autorreferencialidad

En conexión directa con lo que acabo de indicar, se halla un segundo aspecto que explica el interés sistemático que despierta la noción kors-

---

[3] Para la caraterización del comprender en términos del "poder ser" (*Seinkönnen*), fácticamente determinado, del *Dasein*, cf. Heidegger (1927) § 31. Como Heidegger señala expresamente, en cu carácter esencialmente proyectivo (*Entwurf*), el comprender abre la significatividad (*Bedeutsamkeit*) del mundo siempre sobre la base de la referencia del ser del *Dasein* a su propio "por mor de qué" (*das Worumwillen*) (cf. p. 145), de modo tal que no puede haber jamás comprensión de algo que no vaya acompañada al mismo tiempo, como su reverso, también de un cierto modo de comprenderse a sí mismo por parte del *Dasein*.

gaardiana de identidad personal. Se trata de su vinculación estructural con lo que puede llamarse el carácter esencialmente autorreferencial de la praxis. Como se sabe, Korsgaard desarrolla su concepción de la agencia, principalmente, sobre la base de una interpretación de Kant. Se trata, sin embargo, de una interpretación que, al marcar fuertemente los componentes reflexivos en la teoría kantiana de la acción moral, conduce también a la concepción de Aristóteles, y ello, no en último término, también en razón de la obvia conexión que la vincula con el aspecto que corresponde a lo que yo mismo suelo llamar "autorreferencia práctica".[4] Sobre esta base, un intérprete que, como el propio Crowell, procede fundamentalmente de Heidegger, y no de Kant, rápidamente advirtió, en directa vinculación con la posición de Korsgaard, la conexión estructural que mantienen, en este preciso respecto, las concepciones de Kant y Aristóteles, por un lado, y la concepción esbozada por Heidegger, por el otro.[5]

c) Identidad práctica, autocomprensión y habitualidad

La referencia a Aristóteles da pie, sin embargo, para marcar un aspecto al que no se hace justicia debidamente, a mi modo de ver, cuando, a la hora de caracterizar la noción de identidad práctica, se pone la mira principal o exclusivamente en el papel que desempeñan o pueden desempeñar determinadas autodescripciones. Se trata, más precisamente, de la fundamental función constitutiva que cumple la habitualización, allí donde se trata de dar cuenta de la génesis y la consolidación de una identidad prác-

---

[4] Para el modo en que Korsgaard presenta las vinculaciones entre las concepciones de Kant y Aristóteles, véase esp. Korsgaard (1996a) cap. 8; (2008) caps. 6-7; (2009) cap. 1. Para la noción de "autorreferencia práctica", en conexión con la noción de normatividad, me permito remitir a la discusión en Vigo (2010a). En un trabajo precedente he defendido la tesis de que el carácter distintivo de la noción aristotélica de praxis viene dado, justamente, por su carácter esencialmente autorreferencial, y no, contra lo que se asume con frecuencia, por el aspecto concomitante de eficacia causal. Para la discusión de este punto, véase Vigo (2008).

[5] Para este punto, además del trabajo citado en nota 2, véase también Crowell (2007), donde el autor compara la concepción de la identidad práctica elaborada por Korsgaard con la concepción del sí mismo del *Dasein* presentada por Heidegger en *Sein und Zeit*, y agrupa ambos autores bajo la provocativa caracterización de "kantianos existencialistas" (*existential kantians*).

tica, en el sentido bastante más amplio y también bastante más exigente de lo que clásicamente se denomina un *êthos*.[6]

Como se sabe, en la concepción aristotélica de la praxis y la racionalidad práctica, la orientación a partir de una representación ideal de la propia vida, considerada como un todo, juega un papel determinante. Toda genuina praxis y toda genuina agencia presuponen, a juicio de Aristóteles, la capacidad de darse a sí mismo una cierta representación ideal de la propia vida, en el sentido preciso de decidir deliberadamente por un cierto tipo de vida y escogerlo para sí. Esta capacidad, que es lo que Aristóteles denomina *proaíresis*, en el sentido más propio y más exigente del término, es coextensiva con la genuina agencia, ya que no hay, para Aristóteles, genuina praxis, allí donde tal capacidad no está presente. Desde luego, los agentes no siempre se plantean de modo expreso la pregunta por el tipo de vida que deberían escoger para sí, de modo que la elección de un cierto tipo de vida adquiere, en muchos casos, un carácter meramente tácito, en la medida en que no presenta la forma del resultado al que conducen procesos específicos de mediación reflexiva articulados de modo más o menos expreso. Pero, en tal caso, se está en presencia de la omisión de una tarea que los agentes podrían y, en rigor, también deberían llevar a cabo, de modo que la situación no resulta, en modo alguno, comparable con el caso de aquellos seres que, como ciertos animales y los niños, son capaces de movimiento voluntario, pero no de genuina agencia.

La autocomprensión a que da lugar el tipo de decisión o elección que tiene en vista aquí Aristóteles constituye, pues, una modalidad señalada de apropiación ejecutiva de sí, de carácter esencialmente proyectivo. Por lo mismo, no es obvio que lo que Aristóteles concibe como una representación ideal de la propia vida, como un todo, pueda reducirse a una descripción o un conjunto de descripciones, ya por la sencilla razón de que en el tratamiento de *Ética a Nicómaco* I Aristóteles tiene en vista, más bien, una cierta totalidad de fines y medios, jerárquicamente articulada. Pero, más allá de eso, no hay duda de que este aspecto de su concepción presenta claros flancos de posible convergencia con la concepción korsgaardiana, incluso en lo tocante al papel que desempeña o puede desem-

[6] Para el breve desarrollo de este punto, me apoyo en lo ya expuesto más ampliamente en Vigo (2010b).

peñar la reflexión, en el sentido de lo que Aristóteles denomina más bien deliberación (*boúleusis*), como preparación del acto de decisión deliberada o elección, el cual puede muy bien caracterizarze, desde este punto de vista, como un caso del tipo de apropiación por vía de "aprobación reflexiva" (*reflective endorsement*) que Korsgaard tiene en la mira,[7] aunque no hay duda de que la noción aristotélica de *proaíresis* posee una inflexión de carácter proyectivo y ejecutivista mucho más marcada.[8]

Como quiera que sea, lo dicho no constituye más que la mitad de la historia que debe contarse, cuando se pretende dar una idea cabal del modo en el que Aristóteles piensa lo que actualmente designamos como identidad práctica. En efecto, Aristóteles asume que una representación ideal de la propia vida, como un todo, sólo está en condiciones de cumplir la función motivacional propia de una genuina identidad práctica, allí donde queda encarnada en un cierto *êthos*. Son los hábitos, en partricular, los del carácter, los que, a juicio de Aristóteles, constituyen el núcleo central de la realidad personal del sujeto de praxis, su genuina identidad como el agente individual que precisamente es. Cuando esos hábitos del carácter están en consonancia con los patrones de racionalidad propios del hombre prudente, adquieren el carácter de virtudes o excelencias. Cuando tal no es el caso, o bien se está en presencia de un *êthos* consolidado, pero que no encarna un ideal de vida adecuado, como ocurre en el caso del vicioso (por caso, el inmoderado o intemperante, *akólastos*), o bien de un fenómeno defectivo de dislocación interior, en el cual el propio ideal de vida y la propia realidad personal no alcanzan el debido grado de integración, tal como ocurre en el caso del incontinente (*akratḗs*) y también, en mucho menor medida y con consecuencias menos gravosas en el plano de la actuación, en el caso del continente (*enkratḗs*). En cualquier caso,

[7] Una crítica a la orientación básica a partir de la noción de reflexión y reflexividad en Koorsgaard y otros (Frankfurt, Sosa, etc.) se encuentra en Kornblith (2010) y (2012).

[8] También Crowell (2010) p. 60 parece advertir este punto, cuando remite en este contexto a las nociones heideggerianas de "proyecto" (*Entwurf*) y "por-mor-de-qué" (*Worumwillen*), aunque no marca con especial énfasis el contraste con las nociones de descripción y de suscripción reflexiva empleadas por Korsgaard. En el caso de Crowell, el punto de fondo emerge de modo más nítido en la crítica dirigida al empleo korsgaardiano de la noción de autoconciencia, donde Crowell objeta el modo en que Korsgaard se vale de la noción de reflexión en conexión con la noción de identidad práctica y lo opone al modo en el que Heidegger describe la estructura de la cura o el cuidado (*Sorge*). Véase Crowell (2007) p. 317 ss.

sea por vía positiva o bien negativa, lo que todo este repertorio de casos pone de manifiesto es la importancia decisiva que Aristóteles asigna en su concepción a la dimensión de la habitualidad, en la configuración de la praxis y la constitución de la identidad del agente, a punto tal que no resulta desacertado caracterizar su concepción como una forma de habitualismo.

Por su parte, ni Kant ni Heidegger logran hacer debida justicia, en mi opinión, a este aspecto, aunque por razones muy diversas en uno y otro caso. En el caso de Kant, la explicación más general de esta falencia ha de buscarse, muy probablemente, en su reticencia más general a admitir que estructuras adquiridas *a posteriori* puedan cumplir una función genuinamente constitutiva, vale decir, en su reticencia a reconocer la posibilidad de la existencia de estructuras de lo que puede denominarse "*apriori* empírico". En el caso de Heidegger, en cambio, el problema se plantea, sobre todo, en virtud del énfasis radicalmente actualista y ejecutivista de su concepción, que lo lleva tendencialmente a considerar todos o casi todos los fenómenos vinculados con la habitualidad en términos fuertemente degradacionistas, vale decir, poco menos que como residuos tendencialmente fosilizados que resultan, como tales, incapaces de preservar el carácter esencialmente activo y ejecutivo propio de las decisiones originarias de las que en último término derivan.[9] Si se tiene en cuenta las importantes correspondencias estructurales de la concepción presentada en *Sein und Zeit* con el modelo subyacente a la filosofía práctica de Aristóteles, puestas de relieve magistralmente por F. Volpi, en sus pioneros trabajos de los años '80 sobre la recepción heideggeriana de Aristóteles, tales como, por ejemplo, la correspondencia entre el "comprender" (*Verstehen*) heideggeriano y la *phrónesis* aristotélica o bien entre la "disposicionalidad afectiva" (*Befindlichkeit*) y las pasiones o emociones (*páthe*), etc., entonces tanto más poderosamente llama la atención la completa ausencia en el modelo elaborado en *Sein und Zeit* de la noción que provee nada

---

[9] En este sentido, Heidegger rechaza expresamente que la concepción aristotélica de la virtud (*aretê*) pueda comprenderse en términos de la mera repetición de una rutina, y sugiere que la noción de "repetición" (*Wiederholung*) debe comprenderse, en el marco del tratamiento aristotélico de la virtud, en el sentido esencialmente (re)ejecutivo que remite a lo que el propio Heidegger denomina la "resolución" (*Entschluß*). Véase Heidegger (1924) § 17 c) p. 188 ss., donde Heidegger discute la noción, de reminiscencias kierkegaardianas, de "instante" (*Augenblick*, *kairós*), en conexión con la noción aristotélica de virtud.

menos que la categoría central de análisis de la que se vale Aristóteles en el desarrollo de su teoría de la virtud, a saber: la noción de *hexis*, vale decir, de "hábito" o "disposición habitual".[10] En efecto, los hábitos ni siquiera son mencionados expresmente en *Sein und Zeit*, sino que el acento cae, más bien, en el papel de apertura de la significatividad que cumplen los "temples de ánimo" (*Stimmungen*, singular: *Stimmung*), como formas de concreción de la disposicionalidad afectiva.[11] A mi entender, al menos, en lo que toca a la tradición de la filosofía trascendental postkantiana, debe verse a Husserl, probablemente, como el único pensador que logró hacer debida justicia al decisivo papel constitutivo que desempeña la habitualidad en el ámbito de la praxis y en la constitución de la identidad personal, comprendida en términos de una identidad esencialmente práctica.[12]

d) Autoadscripción vs. *heteroadscripción*

Una segunda insuficiencia que pueden presentar, y de hecho presentan, las concepciones de la identidad práctica que se orienten primaria o exclusivamente a partir de la idea de autodescripción autoadscriptiva se presenta a la hora de hacer justicia a la dimensión irreductiblemente intersubjetiva y, con ello, también social que involucra necesariamente la identidad personal. He argumentado más arriba que la noción de identidad práctica basada en la idea de autodescripción autoadscriptiva alberga en sí necesariamente un componente de carácter transindividual, cuando se atiende al papel que juega la mediación comunitaria en la génesis del significado y la carga normativa que poseen las nociones que se emplean como vehículos de la autocomprensión, a través de las correspondientes

---

[10] Como se sabe, el modelo presentado por Heidegger en *Sein und Zeit* fue caracterizado por Volpi, en su día, como una suerte de "traducción conceptual" de la concepción desarrollada por Aristóteles en su filosofía práctica, especialmente, en *Ética a Nicómaco*. Véase Volpi (1984) esp. cap. 3 y (1989).

[11] En opinión de O. Pöggeler, la exclusión sistemática de la doctrina tradicional de las virtudes juega un papel decisivo a la hora de explicar la posición de Heidegger frente a la (im)posibilidad de la filosofía práctica, en el sentido aristotélico de la expresión. Véase Pöggeler (1992) p. 128.

[12] Para la discusión husserliana del papel fundamental de las habitualidades (*Habitualitäten*) en la constitución de la identidad personal del "yo", en su caracter de "yo" actuante, véase Husserl (1925) § 42 p. 212-215 y (1931) § 32 p. 100 s.

autodescripciones autoadscriptivas. Sin embargo, tal componente no es puesto en valor de modo particularmente marcado, allí donde la consideración enfatiza, sobre todo, el carácter autoadscriptivo de la autodescripción, como parece ocurrir, sin ir más lejos, en el caso de Korsgaard.

Por su parte, el habitualismo aristotélico permite hacer lugar, desde el comienzo mismo, al papel irreductible que desempeña la mediación social en la constitución de los estratos más básicos y elementales del *êthos*, a través de los correspondientes procesos de habitualización a los que el (futuro) sujeto de praxis se ve vinculado desde la infancia más temprana, y que conciernen tanto a la adquisión de hábitos operativos elementales, como al aprendizaje del lenguaje y la consolidación de las competencias lingüísticas, y también, como es natural, al desarrollo inicial de hábitos morales e intelectuales de mayor exigencia.[13]

Sin embargo, la conciencia de la necesidad de apreciar en todo su alcance el papel decisivo que juega el impulso procedente de la alteridad, través de las diversas formas de la mediación inersubjetiva y social, se agudiza drásticamente, cuando se toma en cuenta el aporte realizado por las concepciones que se orientan básicamente a patir de la noción de reconocimiento. En particular, concepciones de este tipo ponen fuertemente de relieve el papel que desempeñan en la constitución de la identidad personal, muy especialmente en lo que tiene de identidad práctica, fenómenos irreductibles de heteroadscripción, y ello incluso en niveles o estratos muy básicos de constitución. La pregunta que se plantea aquí, formulada de modo esquemático en términos del contraste entre las nociones de auto- y heteroadscripción,[14] es, pues, la siguiente: ¿es posible

---

[13] Para una discusión más amplia del importante papel que juegan estos aspectos en el habitualismo aristotélico, me permito remitir al tratamiento en Vigo (1996) p. 164-248.

[14] Conviene advertir que estoy empleado aquí las nociones de "autoadscripción" y "heteroadscripción" en un sentido formalizado, que no posee carga valorativa. Aclaro el punto, porque en los actuales debates sobre identidad colectiva, discriminación, exclusión, etc., sobre todo en sede jurídica y en teoría de los derechos humanos, suele recurrirse con gran frecuencia a usos valorativamente cargados, como, por ejemplo, los que asocian "heteroadscripción" con "discriminación" y, por tanto, con lesión de la autonomía, etc., por caso, allí donde se dice que la adscripción de alguien a un grupo por parte de otros es funcional a estrategias discriminadoras o excluyentes, como ocurre en casos de discriminación racial, sexual, por nacionalidad, etc. Inversamente, se suele tomat la autoadscripción, en estos contextos de uso, como expresión de autonomía, por caso, allí donde alguien asume de modo expreso, y eventualmente con alcance reivindicativo, su pertenencia a un determinado grupo que real o supuestamente sufre discriminación social.

realmente dar cuenta de la constitución y la estructura de una genuina identidad práctica exclusiva o fundamentalmente en términos de actos de autoadscripción, más concretamente, de los vinculados a autodescripciones dotadas de relevancia normativa? ¿O habrá que admitir, más bien, que la relación entre autoadscripción y heteroadscripción resulta ser aquí bastante más compleja, y que, en el caso de aquellas formas de autoadscripción que resultan relevantes para la constitución de la identidad personal, especialmente en lo que tiene de identidad práctica, hay un determinado nivel de análisis en el cual ciertas autoadscripciones, muy elementales, pero constitutivamente muy relevantes, sólo resultan posibles, como tales, sobre la base de correspondientes heteroadscripciones? Como se verá en alguna medida en lo que sigue, las concepciones que se orientan básicamente a partir de la noción de reconocimiento insisten, de diversos modos, en dar una respuesta positiva a la pregunta planteada. Si se diera el caso de que tienen razón, entonces habrían señalado de ese modo también la imposibilidad de dar cuenta satisfactoriamente de la constitución originaria de la identidad personal, también y especialmente en lo que tiene de identidad práctica, sin hacer referencia a la función constitutiva que desempeña la mediación intesubjetiva o social, a través de las correspondientes formas de heteroadscripción, las cuales pueden aparecer asociadas, por lo demás, de diversos modos, a determinados procesos de educación, socialización, etc.

3. Reconocimiento

a) La noción de reconocimiento en el debate actual

Como nadie ignora, el renovado protagonismo de la noción de reconocimiento en el actual debate filosófico, jurídico y sociológico se debe, sobre todo, a la obra de A. Honneth, discípulo de J. Habermas y uno de los

---

Todo esto puede ser muy interesante, sin duda, pero no es lo que me ocupa centralmente aquí, porque tampoco tomo la noción de adscripción primariamente en el sentido de adscribirse o ser adscripto como individuo a un grupo, sino, más bien, en el sentido de adscribirse a sí mismo o bien a otros determinados caracteres, propiedades o roles, más precisamente, aquellos que resultan constitutivamente relevantes para la identidad personal, también y especialmente en lo que tiene de identidad práctica.

representantes de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt más influyentes en la actualidad. Desde la aparición de su famoso libro sobre el tema de la así llamada "lucha por el reconocimiento" (*Kampf um Anerkennung*), a comienzos de los años '90,[15] Honneth ha desarrollado toda una filosofía social basada en la noción de reconocimiento, que ha dado lugar incluso, ya en el propio Honneth, pero muy especialmente en sus seguidores más radicalizados, a lo que bien puede llamarse inclus una suerte de "ideología del reconocimiento", de orientación emancipatoria, que hace sentir su influencia, de modo en ocasiones claramente reconocible, en el actual debate público sobre temas tan recurridos y socialmente tan relevantes como la desigualdad económica y la redistribución de la riqueza, la justificación y la crítica de la economía del mercado, la así llamada problemática de "género", etc.[16] Tal como en el caso de Habermas, y dentro de una tendencia más amplia que remonta a la obra de A. Kojève,[17] la recepción y transformación de la noción de reconocimiento proviene en Honneth, en último término, de una lectura de Hegel y, en particular, del tratamiento de la así llamada "dialéctica del amo y el esclavo", desarrollada en *PhG* (cf. cap. IV, sec. A, p. 109-116). En lo que concierne al desarrollo del núcleo duro de la teoría del reconocimiento de Honneth, es muy importante también la monografía de 2005, dedicada al fenómeno de la cosificación (*Vedinglichung*), donde Honneth presenta de modo conciso y especialmente logrado su tesis básica del primado del reconocimiento (*Anerkennung*) sobre el mero conocimiento (*Erkennen*) y su concepción de la cosificación como olvido del reconocimiento (*Anerkennungsvergessenheit*).[18] Las resonancias marxianas de la concepción elaborada por Honneth son bien conocidas y claramente perceptibles.

Como quiera que fuere, la idea de una filosofía práctica basada en la noción de reconocimiento procede originalmente, en rigor, del escrito de habilitación de L. Siep, dedicado precisamente al reconocimiento como principio de la filosofía práctica (*Anerkenung als Prinzip der praktischen Phi-*

---

15 Véase Honneth (1992).

16 Véase los ensayos reunidos en van den Brinck – Owen (2007), donde hay algunos muy representativos de los aspectos vinculados con la ideología de la emancipación conectada con la teoría del reconocimiento.

17 Véase Kojève (1947).

18 Véase Honneth (2005) esp. cap. III y IV.

losophie), que fue publicado originalmente en 1979 y que ha sido reeditado recientemente, con el añadido de un largo estudio preliminar sobre el desarrollo de la teoría del reconocimiento en la discusión contemporánea.[19] Al igual que Honneth, también Siep parte de Hegel, pero considera, junto a la *Phänomenologie des Geistes*, también los escritos de la época Jena, además de los antecedentes en Fichte y muchos otros materiales. En rigor, Siep llega a una visión filológicamente más precisa y también filosóficamente muy diferente de la de Honneth, que, en lo personal, me resulta mucho más persuasiva, porque posee también una inflexión mucho más moderada o, si se prefiere, menos radicalizada. De hecho, no reproduce sin más algunos de los motivos característicos del *background* filo-marxiano en el que queda inscripta la teoría crítica en versión de la Escuela de Frankfurt, como se puede advertir ya claramente en el más ponderado enjuiciamiento de la función del mercado y en la precisa reconstrucción del papel ineliminable que éste tiene en la concepción de Hegel.[20] En todo caso, no puedo entrar aquí en toda esta problemática, que excede con mucho el presente marco de tratamiento. Me limito, pues, a unas pocas observaciones más generales sobre el significado y la función teórica de la noción de reconocimiento.

b) Reconocimento, de Honneth a Hegel y Fichte

La primera observación es que, como ha mostrado contundentemente Siep, la noción de reconocimiento que emplea Honneth no es, en modo alguno, coincidente con la que emplean autores como Hegel y, ya antes, Fichte. Las diferencias son varias. Algunas de ellas tienen que ver ya con el simple hecho de que en Fichte y Hegel la elaboración de una determinada concepción del reconocimiento y su función constitutiva permanece ligada a premisas metafísicas de fondo, tales como el espiritualismo y el teleologismo, en sentido fuerte, que la teoría crítica actual no parece poder asumir, al menos, en su forma original, ya que Honneth efectivamente asume hay una suerte de teleologismo débil del reconocimiento.[21]

---

[19] Véase Siep (2014). Para el nuevo estudio preliminar, véase p. 11-65.

[20] Véase Siep (2014) p. 39 ss.

[21] Véase Siep (2014) p. 17 ss., 27 ss.

Otras diferencias tienen que ver, más bien, con la propia significación de la noción de reconocimiento y con sus connotaciones, así como con las condiciones completamente transformadas del contexto social, político e institucional, al que hacen referencia en cada caso las concepiones elaboradas por Honneth, por un lado, y por Hegel y Fichte, por el otro, tales como, por ejemplo, la desaparición de la sociedad estamental, dotada de criterios fijos de pertenencia, instituciones no cuestionadas, etc.[22]

c) Significados de la noción de reconocimiento

Una segunda observación importante se refiere al hecho de que la propia noción de reconocimiento (*Anerkennung, recognition*) posee un campo semántico bastante amplio, en el cual es posible identificar significados diferenciados. En una contribución reciente, a la cual remite Siep en el nuevo estudio preliminar añadido a la segunda edición de su libro, Ikäheimo y Laitinen presentan un valioso estudio lingüistico-conceptual,[23] en el cual distinguen tres significados fundamentales, a saber:

i) reconocimiento como un tipo de "identificación" (*identification*), en el sentido de la atribución o adscripción, en primera o segunda / tercera persona, de propiedades descriptivas que pueden y suelen tener también una valencia normativa, tal como ocurre, por ejemplo, cuando se identifica a alguien como "terrorista";

ii) reconocimiento como una forma de "aceptación" (*acknowledgement*) de determinadas pretensiones de validez o exigencias, la cual puede darse en referencia a entidades de diverso tipo, pero siempre y cuando aparezcan investidas de una determinada valencia normativa, a saber: no sólo personas, sino también valores, razones o explicaciones, etc.; y, por último,

iii) reconocimiento (*recognition*) en las formas del amor (*love*), el respeto (*respect*) y el aprecio o la estima (*esteem*), el cual hace referencia primaria-

---

[22] Véase Siep (2014) p. 24 ss.

[23] Véase Ikäheimo – Laitinen (2007).

mente a personas, pero eventualmente, por caso, en Hegel, puede referir también a ciertas instituciones, por ejemplo, iglesias.[24]

Sobre esta base, Siep hace notar que, en la actual discusión, suele estar en el foco de la atención el sentido iii), mientras que en Hegel y, agrego yo, también en Fichte, no tal es el caso, por lo menos, no del mismo modo. Esto último tiene que ver, a mi juicio, también con el hecho de que el lugar sistemático en el que se ubica el momento del reconocimiento es, en cada caso, uno diferente. Por lo pronto, es claro que ni en Hegel ni en Fichte la tematización del fenómeno del reconocimiento está puesta directamente al servicio de una teoría crítica del tipo de aquella por la que aboga Honneth, por mucho que ambos autores dan cuenta de conexiones y fenómenos que tienen que ver, de diversos modos, también con su potencial emancipatorio.

4. Reconocimiento e identidad práctica en Fichte

Paso ahora a considerar el tratamiento fichteano del reconocimiento, con el fin de poner de relieve, sobre todo, aquellos aspectos que dan cuenta de la conexión con el problema de la identidad práctica y su constitución originaria. Comienzo primero con unas observaciones más generales, referidas al contexto en el cual se inscribe el análisis fichteano.

a) El lugar sistemático del análisis del reconocimiento

En el caso de Fichte la temática vinculada con el reconocimiento aparece inscripta en un contexto más amplio que viene dado por el intento de proveer una fundamentación apriorística del "derecho natural" (*Naturrecht*), en el sentido preciso que Fichte da a esta noción. El desarrollo que nos interesa se encuentra contenido, pues, en la obra de 1796 titulada *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (cf. *GN*), un texto dificilísimo que, como la segunda parte del título aclara, procede sobre la base de los resultados alcanzados en la *Wissenschaftslehre*, otra obra dificilísima. Todo indica que Fichte no se refiere aquí a la versión de

[24] Véase Ikäheimo – Laitinen (2007) p. 35 ss.; Siep (2014) p. 21 s.

1794, ya publicada en el momento de aparecer *GN*, sino, más bien, a la *Wissenschaftslehre nova methodo*, que dictó como lección en Jena entre 1796 y 1799, pero que sólo fue publicada posteriormente sobre la base de los apuntes de los asistentes, ya que el original de Fichte no se conserva.[25]

La referencia a la *Wissenschaftslehre* tiene un alcance sistemático fundamental, ya que, dentro del modelo integral que Fichte pretende elaborar al modo de un sistema, la constitución de la esfera del derecho sólo resulta, como tal, posible, allí donde la naturaleza ya está dada, vale decir, ya ha sido constituida. Contra lo que pudiera parecer a primera vista, la esfera del derecho no representa, por tanto, el primer ámbito de despliegue de la libertad, como tal, pues ésta está ya por detrás, por así decir, de toda posible prestación constitutiva, vale decir, también de aquella que da cuenta de la naturaleza misma. Más bien, la esfera del derecho aparece como aquel peculiar ámbito de constitución en el cual la libertad, que ha puesto ya la naturaleza como diferente de ella misma, da cuenta de la posibilidad de su propia realización en esa misma exterioridad. Como se verá, la realización exterior de la libertad en el medio de la materialidad sólo puede ser lograda como tal, es decir, sólo puede ser llevada a cabo sin adquirir al mismo tiempo un carácter potencial e incluso efectivamente autosupresivo, allí donde toma ella misma la forma de una autolimitación libre de la propia libertad. Se trata, más precisamente, de una peculiar forma de autolimitación de la libertad que da cuenta también del modo en que la materialidad, que constituye el ámbito de despliegue de la libertad en la exterioridad, retroactúa sobre las posibilidades de (auto)realización de la libertad misma.

Esta última es una intuición fundamental claramente presente también en el tratamiento kantiano de la esfera del derecho, tal como Kant lo lleva a cabo en su *Rechtslehre* de 1797, obra que aún no había sido publicada al aparecer la *GN* fichteana. Hasta ese momento, Fichte sólo había podido conocer, entre los escritos jurídico-políticos de Kant, el tratamiento de *Zum ewigen Frieden* de 1795 (cf. *EF*). En cualquier caso, el motivo de la necesaria autolimitación libre de la libertad, en su realización exterior, aparecía ya, de diversos modos, en el tratamiento del derecho na-

---

[25] Fichte sólo publicó una versión del primer capítulo en 1797/1798, sin que se sepa por qué el proyecto de publicación quedó inconcluso. Véase Fichte *WL 1797-1798*.

tural llevado a cabo por autores como F. W. J. Schelling, J. B. Erhardt y S. Maimon.[26]

b) El reconocimiento en el contexto de la deducción del derecho

En el uso fichteano, "deducir un concepto" quiere decir, básicamente, (de)mostrar que aquello a lo que remite un determinado concepto constituye una condición imprescindible de la autoconciencia, es decir, del hecho de que ésta sea posible y tenga lugar, tal como de hecho es posible y tiene lugar. El hecho está, pues, presupuesto de antemano, y lo que se lleva a cabo en el desarrollo sistemático de la correspondiente deducción no es sino el despliegue de una suerte de génesis ideal, en virtud de la cual, yendo de lo condicionado a la condición que da cuenta de su posibilidad, se (re)obtiene aquello mismo que, al comienzo, aparecía como meramente dado, y que, en razón de dicho modo de reobtenerlo, aparece ahora como justificado, es decir, puesto de manifiesto en su necesidad interna.[27]

Como se sabe, Fichte parte del "yo", que, entendido como inteligencia, en el sentido de actividad intelectual pura y originaria que retorna sobre sí misma, constituye el principio último de todo posible intento de fundamentación apriorística (cf. *WL 1797-1798* p. 186 ss.; 271 ss.). En el caso específico de la deducción del derecho, Fichte tiene que mostrar, en primer lugar, que el mundo exterior, es decir, la naturaleza, en la cual impera la necesidad causal, es, como tal, una condición de posibilidad de la propia autoconciencia, en cuanto provee al mismo tiempo el escenario en el cual debe realizarse exteriormente la libertad. Pero, además, debe mostrar también que la existencia de otros seres libres, fuera del propio

---

[26] Para la relación de Fichte con Kant, en este y otros aspectos relevantes, véase Schwember (2013) cap. IV. En el cap. V de la obra Schwember Augier reconstruye en detalle la deducción del derecho llevada a cabo por Fichte y considera también el papel que se asigna en ella al concepto de reconocimiento.

[27] Para una caracterización particularmente clara del modo de proceder propio del idealismo, en el sentido en que lo entiende Fichte, véase Fichte *WL 1797-1798* p. 205. He sugerido en otro lugar que el tipo de procedimiento deductivo característico del método fichteano puede ser entendido como basado en un peculiar empleo de la noción de necesidad hipotética, cuyo origen remonta, como se sabe, hasta el pensamiento de Aristóteles. A este respecto, véase Estudio 8.

"yo" individual, constituye ella misma una condición indispensable de la posibilidad de la propia autoconciencia. Dicho de otro modo: Fichte tiene que mostrar que la intersubjetividad es condición de posibilidad de la propia autoconciencia del individuo, en cuanto éste se sabe él mismo libre, de modo tal que "ser (y saberse) un individuo autoconsciente libre", por un lado, y "ser (saberse) uno más entre otros individuos autoconscientes libres", por el otro, no son sino el anverso y el reverso de una misma medalla, es decir, fenómenos inseparables, dentro del despliegue que da cuenta de la posibilidad de la autoconciencia, como tal. Esto equivale a decir que el individuo sólo puede llegar a la genuina autonconciencia, allí donde esté en condiciones de entablar determinadas relaciones con otros como él, más precisamente, relaciones entre seres libres que se tratan como recíprocamente libres, y que, en y a través de ese mismo modo de trato, trascienden no sólo todos los vínculos que pueden mantener con cosas, sino también aquellas formas de vínculos con los demás que poseen un carácter tendencialmente cosificante.

Fichte lleva a cabo esta peculiar deducción del concepto de derecho en los §§ 1-4 de *GN*, en los cuales proporciona, entre otras cosas, también un breve resumen de aquellas partes del "sistema" en las que debe apoyarse inmediatamente la deducción que pretende llevar a cabo. El argumento se desarrolla, pues, en los siguientes pasos:

en el § 1 se (de)muestra que un ser recional finito no puede ponerse a sí mismo (*sich selbst setzen*) sin adscribirse a sí mismo (*sich selbst zuschreiben*) una capacidad libre de producir efectos (*eine freie Wirksamkeit*);

en el § 2 se (de)muestra que, al ponerse a sí mismo del modo indicado en § 1, el ser racional finito pone para sí un mundo sensible (*Sinnenwelt*), que se le aparece como exterior a él mismo;

en el § 3 se (de)muestra que el ser racional finito no puede atriburise a sí mismo una capacidad libre de producción de efectos en un mundo sensible, sin adscribírsela, al mismo tiempo, también a otros como él y, con ello, sin asumir o admitir (*annehmen*) (la existencia de) otros seres racionales finitos;

por último, en el § 4 se (de)muestra que el ser racional finito no puede asumir o admitir (la existencia de) otros seres racionales finitos, sin ponerse a sí mismo como situado en un determinado tipo de relación con

ellos, que no puede ser otro que el que corresponde a la "relación jurídica" o "relación de derecho" (*Rechtsverhältnis*).

La noción de reconocimiento aparece en el desarrollo de los §§ 3-4, que es donde se tematizan las condiciones, por decir, más próximas de la existencia del orden jurídico. Por lo mismo, se trata del paso o momento clave en la deducción del concepto de derecho, como tal. Ésta es la razón por la cual connotados intérpretes han recalcado que el reconocimiento aparece en Fichte como parte de una explicación que pone de manifiesto lo que puede llamarse "la necesidad trascendental de la intersubjetividad" (*die transzendentale Notwendigkeit der Intersubjektivität*).[28]

Es importante recalcar aquí que la intersubjetividad aparece, ciertamente, como condición de la posibilidad del orden jurídico, pero, con ello, también como condición de posibilidad de la propia autoconciencia del individuo capaz de actuar sobre el mundo, es decir, del agente, en el sentido más propio y estrecho de la expresión. Por lo mismo, siendo una condición imprescindible de la posibilidad de la genuina agencia, la intersubjetividad debe verse también, según Fichte, como un elemento constitutivo imprescindible de la propia identidad personal, en lo que tiene específicamente de identidad práctica.[29] Esto quiere decir, si mi sugerencia es correcta, que, al poner de relieve que sólo puede haber genuina agencia en el marco de la intersubjetividad, Fichte ha puesto de manifiesto, al mismo tiempo, también la presencia ineliminable de un componen-

---

[28] La expresión está tomada del comentario de A. Honneth al § 3 de la obra. Véase Honneth (2001). Para una presentación concisa del desarrollo de la temática del reconocimiento en la línea que va de Fichte a Hegel, véase las buenas discusiones en Nowack-Juchacz (2003) y Mather (2003).

[29] La aclaración de que se trata aquí de la agencia, en su forma genuina, y del agente, en el sentido más propio y estrecho de la expresión, se justifica por referencia al hecho, ya señalado, de que, para Fichte, la actividad libre del "yo" empieza, en rigor, ya mucho antes, en la medida en que, como principio último del que parte toda la explicación deductiva, concebida en términos de génesis ideal, se encuentra ella misma ya en el origen de la propia naturaleza. Como inteligencia, el "yo" fichteano es, en su raíz metafísica, actividad libre y originaria, que busca, por así decir, su propio despliegue. Pero sólo llega a alcanzar de modo efectivo la forma de la personalidad sobre la base de un doble rodeo a través de la alteridad, a saber: primero, a través de la naturaleza, como aquello otro que le hace frente como mero objeto, y, luego, a través de los otros que son como él y que le hacen frente como sujetos, situados ontológicamente en pie de igualdad, con él mismo y también entre sí.

te intersubjetivo o, si se prefiere, social, que entra necesariamente en la constitución de la identidad práctica, y ello ya en un nivel muy básico de análisis, dentro de toda la serie de los diversos niveles que dan cuenta de su constitución total. Como se verá, esto implica, además, que ciertas "autoadscripciones" muy elementales que dan cuenta del carácter mismo de persona del agente de praxis –ya antes de toda otra posible forma de concretizar de tal o cual manera su propia comprensión de sí mismo, por referencia a modos de ser y/o actuar fácticamente determinados– no pueden ser llevadas a cabo, como tales, más que sobre la base de ciertas "heteroadscripciones", igualmente básicas y elementales, las cuales se revelan, por tanto, como condiciones trascendentales de la posibilidad de una genuina autoconciencia, que tome la forma de una autocomprensión del tipo que da o puede dar lugar a una determinada identidad práctica.

c) Intersubjetividad, reconocimiento y personalidad

En el § 3 de *GN* realiza un primer paso, preparatorio de la introducción de la noción de reconocimiento, que consiste en (de)mostrar que el "ser racional finito" (*das endliche Vernunftwesen*) no puede "adscribirse a sí mismo" (*sich selbst zuschreiben*) una eficacia causal libre (*eine freie Wirksamkeit*) en el mundo de los sentidos, sin adscribírsela al mismo tiempo también a otros seres racionales finitos, cuya existencia debe, por lo mismo, admitir (*annehmen*) (cf. p. 30 = *GA* I/3 p. 340). Tenemos aquí, pues, un primer ejemplo de una autoadscripción, de carácter elemental, que no puede llevarse a cabo con independencia de una correspondiente heteroadscripción. Sin embargo, se trata aquí de dos actos llevados a cabo por uno y el mismo "sujeto". Por lo mismo, la relación de dependencia así establecida no pone de manifiesto todavía el papel constitutivo que desempeña la alteridad intersubjetiva, a través de determinadas heteroadscripciones, en la constitución original de la identidad personal, en lo que tiene de identidad práctica. El punto es aquí, simplemente, que, en el caso del ser racional finito, la existencia de otros que son como él es condición de posibilidad de su propia autocomprensión como capaz de producir efectos en el mundo sensible, a través de su propia actividad libre. La prueba que ofrece Fichte es altamente compleja y tiene una serie de presupuestos, vinculados con tesis elaboradas en la *Wissenschaftslehre*. Pero, a los fines que aquí interesan, puede ser resumida en unos pocos pasos.

En primer lugar, Fichte pone de relieve la existencia de un recíproco condicionamiento del conocimiento, por un lado, y la acción o bien el querer, que opera como su principio, por el otro. Tal condicionamiento recíproco da lugar a un círculo que la explicación de la posibilidad de la autoconciencia debe poder superar, a saber: por un lado, la posición de un objeto de conocimiento, sea como objeto del percibir (*wahrnemen*) o bien del concebir (*begreifen*) sólo puede tener lugar, si al mismo tiempo (*zugleich*) el sujeto se adscribe a sí mismo una capacidad de eficacia causal (*eine Wirksamkeit*);[30] por otro lado, el sujeto no puede adscribirse a sí mismo ninguna eficacia causal, sin presuponer, a la vez, un objeto sobre el cual ésta pudiera recaer en sus efectos. En tal sentido, todo concebir queda condicionado por la posición de la capacidad de eficacia causal del ser racional y, viceversa, ésta queda condicionada, a su vez, por un previo concebir (cf. *GN* § 3 p. 30 s. = *GA* I/3 p. 341). Este recíproco condicionamiento de conocimiento y acción parecería conducir necesariamente a un regreso al infinito en el intento por dar cuenta de la posibilidad de la autoconciencia, en la medida en que no parece poder haber ni una acción que no esté precedida ya por un conocimiento, ni un conocimiento que no esté precedido ya por una acción (cf. p. 31 = *GA* I/3 p. 341).

Sobre esta base, no hay modo de explicar la posibilidad de la autoconciencia, sin presuponer, como ya dada (*als schon vorhanden*), la propia autoconciencia. La razón del fracaso en la explicación reside, sin embargo, en el intento por dar con un momento en el cual se tenga o bien conocimiento sin previa acción o bien acción sin previo conocimiento. Puesto que el hecho de la autoconciencia ha tenido ya lugar y no puede ser puesto en duda, se debe buscar, pues, un punto de partida diferente, a la hora de intentar dar cuenta de su posibilidad por el camino de la reconstrucción de su génesis ideal (cf. p. 31 s. = *GA* I/3 p. 341). El punto

---

[30] Para la justificación de este punto, Fichte remite al argumento desarrollado en el § 1. La posición de un objeto de conocimiento, ya sea en el modo del percibir (*wahrnehmen*) o del concebir (*begreifen*), remite, como se mostró ya en el § 1, a la actividad libre (*freie Tätigkeit*) del "yo", que pone el objeto como aquello opuesto a él mismo sobre lo cual ejerce su actividad cognoscitiva, que, en su carácter puramente teórico-constatativo, queda, a su vez, "forzada" (*gezwungen*) y "atada" (*gebunden*) a dicho objeto, dado que el representar (*Vorstellen*) se rige (*richtet sich*), en cada caso, por el ser de sus objetos (*nach ihrem Sein*) (cf. *GN* § 1 p. 17 ss. = GA I/3 p. 329 ss.).

de partida requerido no puede ser otro, según Fichte, que el provisto por un momento en el cual conocimiento y acción se encuentren sintéticamente unificados (*synthetisch vereinigt*), y ello de modo tal que la eficacia causal del sujeto (*die Wirksamkeit des Subjekts*) sea ella misma el objeto percibido y concebido (*das wahrgenommene und begriffene Objekt*), y el objeto no sea otra cosa que la eficacia causal del sujeto: sólo bajo la condición de una síntesis de tal tipo (*eine solche Synthesis*) resulta posible, como tal, la autoconciencia (cf. p. 32 = *GA* I/3 p. 342).

Ahora bien, a la hora de pensar el carácter de dicha unidad sintética de acción y conocimiento, de sujeto y objeto, no debe perderse de vista ninguna de las características distintivas de cada uno de los momentos unificados. Más precisamente: no debe perderse de vista el carácter de impedimento de la actividad que adquiere el objeto, allí donde opera como objeto de captación cognoscitiva (*Auffassung*), sin por ello recaer en una representación del objeto como algo diferente o ajeno a la actividad del sujeto mismo, ya que, en este caso, el objeto no puede ser ninguna otra cosa que la propia eficacia causal del sujeto (cf. p. 32 = *GA* I/3 p. 342). Fichte piensa que se puede hacer debida justicia a estas exigencias por medio de la representación de lo que denomina un "estar determinado del sujeto a su autodeterminación" (*ein Bestimmtsein des Subjekts zur Selbstbestimmung*), que tiene lugar a través de una "exhortación" (*Aufforderung*) al sujeto "a decidirse a ejercer de algún modo su eficacia causal" (*sich zu einer Wirksamkeit zu entschließen*) (cf. p. 32 = *GA* I/3 p. 342). Se trata, pues, de un "objeto" que no puede ser concebido más que como una mera "exhortación al sujeto a actuar" (*eine bloße Aufforderung des Subjekts zum Handeln*). Tal exhortación, al ser comprendida (*begriffen*) en su carácter de tal por el sujeto, le concede a éste la posibilidad de obtener una noción (*Begriff*) de su propia libertad (*Freiheit*) y autonomía (*Selbstständigkeit*), más precisamente, como una libertad y autonomía que le viene dada, por lo pronto, desde fuera (*als einer von außen gegebenen*) (cf. p. 32 = *GA* I/3 p. 342). La ocasión para encontrarse a sí mismo como determinado a la activación de su propia capacidad de actuar (*als bestimmt zur Selbsttätigkeit*), explica Fichte, sólo puede venirle dada originariamente al sujeto "por medio de un impulso procedente desde fuera" (*durch einen äußeren Anstoß*), porque, de lo contrario, vale decir, si se intenta partir de una acción del propio sujeto, el punto originario a partir del cual se hace posible superar el círculo de la autoconciencia se pierde inevitablemente de

vista. Sin embargo, tal impulso exterior no puede tener el carácter de una causa necesitante, sino que, por el contrario, debe dejar intacta la completa libertad de autodeterminación propia del sujeto (*seine völlige Freiheit zur Selbstbestimmung*) (cf. p. 32 = *GA* I/3 p. 342). Tal es, pues, la razón última de que deba ser comprendido como una mera "exhortación", que no opera, por así decir, a través de circuitos causales meramente mecánicos, y que, además, no provoca ella misma ningún resultado efectivo, al modo en el que una causa natural determina un estado de cosas.

La exhortación despliega su peculiar eficacia posibilitante al ser comprendida en su carácter de mera exhortación, y abre de ese modo, es decir, por vía comprensiva, una *posibilidad*, que no es otra que la posibilidad del sujeto, en su carácter de libre y autónomo, de autodeterminarse a actuar de una u otra manera y, con ello, de hacerse cargo ejecutivamente de sí mismo, en tanto capaz de autodeterminación. Sobre esa base, el sujeto obtiene, por primera vez, una cierta noción o comprensión de sí mismo por referencia a su propia capacidad libre de eficacia causal, a la cual, como Fichte señala expresamente, la exhortación misma no hace referencia como a algo que ya *es* (*ist*) en el momento presente, sino, más bien, como a algo que *ha de ser* (*sein soll*) en el futuro (cf. p. 32 = *GA* I/3 p. 342), y ello, justamente, en la medida en que llama o convoca, por primera vez, a ella. En este preciso sentido, la exhortación, al llamar al sujeto a su propia auto*determinación*, preserva intacto su carácter libre y autónomo, como *auto*determinación. La exhortación cumple, por tanto, con los peculiares requerimientos que debe reunir un impulso exterior de carácter no supresivo, allí donde se trata de dar cuenta del primer despertar, por así decir, de una autoconciencia que realmente sabe de sí como autoconciencia y, por lo mismo, se quiere también a sí misma como su propio fin (cf. p. 32 = *GA* I/3 p. 342). Tal despertar no puede tener lugar más que a través de la atestiguación de una posibilidad propia de la autoconciencia de hacerse cargo ejecutivamente de sí, al determinarse a actuar de tal o cual manera. Y ésta es, precisamente, la posibilidad que la exhortación atestigua *como posibilidad*, al llamar o convocar a ella: el "yo", que no puede ser sino libre y autónomo, no puede encontrarse a sí mismo como objeto, explica Fichte, más que en la medida en que se encuentre como algo que *podría* obrar (*wirken* könnte) de tal o cual manera, tal como ocurre allí donde, en general, se ve exhortado a obrar (*zum Wirken aufgefordert*) (cf. p. 34 = *GA* I/3 p. 343).

No hace diferencia, en este nivel de análisis, si la respuesta del sujeto a la exhortación toma la forma del obrar efectivo (*wirkliches Handeln*) o, más bien, la del no obrar (*Nichthandeln*), en el sentido preciso del abstenerse de hacerlo (*sich enthalten*), ya que lo único que cuenta aquí es que el ser racional (*Vernunftwesen*), a los efectos de ponerse a sí mismo como lo que precisamente es, elija libremente entre obrar y no obrar, y ello, justamente, en la medida en que, como ser racional, es absolutamente libre (cf. p. 34 = *GA* I/3 p. 343). En todo caso, desde el punto de vista de la estructura causal subyacente, lo decisivo es que, en el juego recíproco de exhortación y libre reacción frente a ella, se trata de una capacidad de interacción de carácter intrínsecamente libre (*freie Wechselwirksamkeit*), en el sentido más propio del término: hay una conexión intrínseca entre ambas, exhortación y reacción a ella, en la medida en que la una debe ser concebida precisamente como contraparte de la otra, de modo que ambas constituyen partes integrantes de una totalidad unitaria. Es esta forma específica de totalidad unitaria, bajo la figura de la interacción libre, lo que se debe postular como condición necesaria (*notwendige Bedingung*) de la autoconciencia (cf. p. 34 = *GA* I/3 p. 344).

Naturalmente, el sujeto no puede ponerse a sí mismo del modo indicado por la totalidad de sentido así configurada, si al mismo tiempo no pone para sí también un mundo sensible (*Sinnenwelt*) sobre el cual, como aquello que le hace frente y se le opone, recaiga su propia actividad libre, a través de sus efectos. Con esto se tiene ya el escenario dentro del cual únicamente pueden tener lugar "todas la ocupaciones del espíritu humano" (*alle Geschäfte des menschlichen Geistes*) (cf. p. 34 = *GA* I/3 p. 344). Sin embargo, resta (de)mostrar todavía la necesidad, para el sujeto que se pone a sí mismo como capaz de actuar libremente, de poner también otros seres racionales que, como él, resultan capaces de obrar de modo libre e inteligente. El punto de partida para este último paso de la argumentación lo encuentra Fichte en la reflexión sobre las condiciones que hacen posible el hecho mismo de la exhortación, en cuanto ésta, como se vio, debe, por lo pronto, proceder "desde fuera".[31] Pues bien, la exhortación

---

[31] En este punto Fichte introduce una observación importante desde el punto de vista metodológico, a saber: hasta aquí el análisis procedió de modo puramente explicativo (*bloß erläuternd*), en la medida en que se limitó a hacer explícito lo que está contenido en el concepto mismo de una síntesis originaria de conocimiento y acción, como presupuesto interno de la posibilidad de la autoconciencia; a partir de ahora se trata, en cam-

representa un tipo peculiar de efecto (*Einwirkung*), que no sólo recae sobre el "yo", sino que, además, es sentido o percibido (*empfunden*) por éste como algo que le impone una cierta limitación (*Beschränkung*), precisamente, en cuanto procede "desde fuera", vale decir, de algo diferente (cf. p. 35 = *GA* I/3 p. 344). Pero no se trata ni podría tratarse aquí de un efecto cualquiera, sino que de uno que debe reunir las características propias de la exhortación, en cuanto ésta llama o convoca, por así decir, al sujeto al libre ejercicio de su propia capacidad de eficacia causal. Desde este punto de vista, la exhortación constituye, por una parte, la materia (*Materie*) de un actuar que hace recaer sus efectos sobre el sujeto, pero, por otra parte, tiene como su fin último (*sein Endzweck*) la eficacia causal libre de su destinatario, es decir, del propio sujeto al que se dirige, en su carácter de ser racional (*Vernunftwesen*): en virtud de la exhortación, este último no queda, pues, sometido a ninguna forma de necesidad causal, sino que, más bien, es llamado o convocado a la autodeterminación. Pero esto implica, a su vez, que la exhortación sólo puede desplegar su peculiar forma de eficacia por la vía del entendimiento y la comprensión: como tal, se dirige necesariamente a la capacidad de entender (*verstehen*) y comprender (*begreifen*) de su destinatario, que presupone, por tanto, como ya dada, pues, de lo contrario, carecería ella misma de todo objeto (*Zweck*). La consecuencia resulta obvia: si presupone entendimiento y comprensión por el lado del destinatario, en cuanto su propia utilidad (*Zweckmäßigkeit*) queda condicionada por el entendimiento (*Verstand*) y la libertad (*Freisein*) de éste, se sigue entonces que la exhortación tampoco podría excluir esos mismos presupuestos en su propio origen, es decir, por el lado de su emisor. En efecto, aquello que opera como la causa (*Ursache*) de la exhortación debe ser algo que posea ya los conceptos de razón (*Vernunft*) y libertad (*Freiheit*), lo cual implica que ese algo debe ser también un ser capaz de conceptos, vale decir, una inteligencia (*Intelligenz*), un ser racional, que, como tal, tampoco podría no ser libre (cf. p. 36 = *GA* I/3 p. 345). Más aún: el emisor debe producir su efecto sobre el destinatario de su ac-

---

bio, de extraer las consecuencias que se siguen de ello (*folgernd*), en el sentido preciso de determinar las condiciones adicionales que dan cuenta de la posibilidad de esa misma síntesis y, con ello, de la autoconciencia, como tal. Vale decir: se trata ahora de determinar todo aquello que debe ser puesto *adicionalmente*, si ha de ser puesta la síntesis originaria que da cuenta de la estructura misma de la autoconciencia (cf. *GN* § 3 p. 35 = *GA* I/3 p. 344).

ción exhortadora de modo tal, que éste pueda reconocer, en ese mismo efecto, el carácter libre e inteligente de la causa de la cual procede. Pero esto sólo puede tener lugar propiamente, si lo que dicha causa produce posee, como tal, el carácter de un conocimiento (*Erkenntnis*), pues el conocimiento constituye el único efecto que no puede ser producido por una mera fuerza natural (*durch bloße Naturkraft*), sino sólo por el propio conocimiento (*lediglich durch Erkenntnis*) (p. 38 = *GA* I/3 p. 346 s.).[32]

Lo dicho basta para (de)mostrar, piensa Fichte, lo que había que (de)mostrar, a saber: que el ser racional no puede ponerse a sí mismo como lo que precisamente es, un ser racional, sin poner a la vez otro ser racional diferente, como causa de aquella exhortación sobre la base de la cual únicamente él mismo puede alcanzar, de modo originario, su genuina conciencia de sí (cf. p. 38 s. = *GA* I/3 p. 347). A modo de corolario, sin embargo, Fichte destaca aquellos aspectos que dan cuenta del papel imprescindible de la mediación social, en el proceso educativo a través del cual el sujeto humano puede llegar al pleno despliegue de su propia autoconciencia, como el ser racional y libre que precisamente es. El punto queda resumido magistralmente en el *dictum* fichteano según el cual el ser

[32] En tal sentido, Fichte indica que un criterio seguro (*ein sicheres Kriterium*) de que se está en presencia de un efecto que responde a la acción de un ser racional reside en el hecho de que tal efecto sólo pueda ser pensado como posible bajo la condición de un conocimiento del correspondiente objeto. Como lo muestra la explicación dada en el pasaje inmediatamente precedente, Fichte tiene aquí primariamente en vista desarrollos contenidos en el tratamiento kantiano de la teleología, en conexión con la función reflexiva de la facultad del juicio (*Urteilskraft*), en *KU*, en particular, aquellos en los cuales se pone de relieve que el esbozo proyectivo (*entwerfen*) de un concepto del producto, que provee entonces el fin (*Zweck*) al que apunta su actividad, forma parte de los requerimientos que dan cuenta del modo en el que despliega su capacidad productiva una causa inteligente (*eine vernünftige Ursache*) (cf. *GN* § 3 p. 36 s. = *GA* I/3 p. 345 s.). Por cierto, en su discusión de la peculiaridad propia de aquellas cosas que deben considerarse como "fines de la naturaleza" (*Naturzwecke*), Kant recurre, a modo de ilustración, al motivo "*vestigium hominis video*", atribuido tradicionalmente (*vgr.* por Vitruvio) a Aristipo. Ello muestra que el modelo de enjuiciamiento teleológico que Kant tiene aquí en vista hace referencia, en primera instancia, al ámbito de la producción artística o técnica (*Kunst, Techne*) y, con ello, también a la esfera de la intersubjetividad humana, lo cual permite establecer una conexión directa con el tratamiento fichteano, aunque éste se oriente a partir del caso, mucho más elemental, de la producción originaria de un acto de habla y, por ende, intrínsecamente social, como es la exhortación. A este respecto, véase Kant, *Anthropologie* § 64. Para el tratamiento kantiano del motivo "*vestigium hominis video*", en conexión con la recepción de la idea del "arte (la técnica) de la naturaleza", véase la informativa discusión en Santozki (2006) p. 231 ss.

humano, como el ser finito que es, sólo puede llegar a ser propiamente un ser humano, entre otros seres humanos.[33] Y ello, como se vio, por razones de principio, es decir, apriorísticas y fundadas en la esencia misma de la autonconciencia, y no de carácter meramente empírico. En tal sentido, el concepto mismo de "ser humano" es, desde el comienzo, el concepto de una especie (*Gattung*), y no el de un individuo. Desde el punto de vista que atiende específicamente a la función posibilitante de la mediación social, Fichte va tan lejos como para afirmar que la exhortación al libre actuar por sí mismo (*Aufforderung zur freien Selbsttätigkeit*), tal como ha sido caracterizada, se corresponde con aquello que habitualmente se llama la "educación" (*Erziehung*), también en la medida en que todos los individuos de la especie humanas deben ser educados, si es que han de llegar a ser propiamente seres humanos: un comienzo en solitario del proceso educativo que permite el despertar de la autoconciencia del ser finito que es racional y libre resulta, como tal, impensable (cf. p. 38 s. = *GA* I/3 p. 347).

En suma: sólo una libre interacción por medio de conceptos y según conceptos (*freie Wechselwirkung durch Begriffe und nach Begriffen*), que no es sino un dar y recibir conocimientos (*Geben und Empfangen von Erkenntnissen*), provee un entorno hecho a la medida del peculiar carácter de la humanidad (*Menschheit*), y sólo en dicho entorno puede llegar cada persona individual (*jede Person*) a afirmarse y consolidarse, sin objeción posible, como un ser humano (*als Mensch*) (cf. § 4 p. 40 = *GA* I/3 p. 348).

d) Reconocimiento recíproco, individualidad y derecho

Una vez mostrada en el § 3 la necesidad de la acción recíproca libre por vía conceptual, como condición de posibilidad de la afirmación y consolidación de la humanidad constitutiva de las personas, en el § 4 Fichte ofrece una caracterización más específica del tipo peculiar de relación al que debe dar lugar tal forma de interacción, la cual, como se verá, ha de ser necesariamente una relación de carácter jurídico, fundada, como tal, en la libre autolimitación de quienes quedan vinculados a través de ella. Más precisamente, lo que Fichte busca (de)mostrar aquí es que el ser fini-

---

[33] Cf. *GN* § 3 p. 39 (= *GA* I/3 p. 347): "Der Mensch (so alle endlichen Wesen überhaupt) wird nur unter Menschen ein Mensch".

to racional no puede asumir la existencia de otros seres racionales finitos iguales que él más que poniéndose con ellos en el peculiar tipo de relación que se denomina la "relación jurídica" o "relación de derecho" (*Rechtsverhältnis*) (cf. p. 40 = *GA* I/3 p. 348).

El primer paso para alcanzar tal objetivo consiste en poner de manifiesto que, al asumir la existencia de otro ser racional finito, tiene que poder diferenciarse de él (*sich unterscheiden*), estableciendo entre ambos un determinado tipo de oposición (*durch Gegensatz*). Hasta aquí se tiene que, por un lado, el sujeto se ha puesto a sí mismo como lo que es, es decir, como un ser racional, que, en cuanto tal, contiene en sí el fundamento último (*den letzten Grund*) de aquello que está presente en él (*in ihm*), más precisamente, de su propia capacidad de eficacia causal, y, por otro lado, ha puesto a la vez, fuera de sí (*außer sich*), un ser racional diferente, como fundamento último de eso mismo que encuentra en sí. Es de este último ser racional de quien el sujeto tiene que poder ahora diferenciarse, lo cual sólo puede tener lugar determinando en qué medida (*inwiefern*) el fundamento de lo que encuentra en sí, esto es, de su propia capacidad de eficacia causal, se encuentra en él mismo y en qué medida (*inwiefern*) se encuentra, a la vez, fuera de él mismo. Pues bien, el fundamento de la eficacia causal (*Grund der Wirksamkeit*) del sujeto se encuentra a la vez (*zugleich*) en el sujeto mismo y fuera de él, en otro ser racional diferente, tanto desde el punto de vista formal (*der Form nach*) como material (*der Materie nach*), a saber: formalmente, en la medida en que el obrar (*Handeln*) del sujeto, en general (*überhaupt*), está condicionado (*bedingt*) por el obrar del otro ser racional puesto fuera de él, ya que aquel no hubiera producido ningún efecto (*hätte gewirkt*), si éste no hubiera hecho ya lo mismo a través de la exhortación, que es, precisamente, lo que ha exhortado al primero al ejercicio de su propia capacidad de eficacia causal (*zur Wirksamkeit aufgefordert*); materialmente, en la medida en que es en virtud de la exhortación procedente del otro ser racional como le queda asignada o adscripta (*angewiesen*) al sujeto, en general (*überhaupt*), la esfera propia de su obrar (*die Sphäre seines Handelns*), que es aquella esfera dentro de la cual únicamente puede llevar a cabo la correspondiente elección por tal o cual curso de acción.[34] De esta elección, que representa la determinación últi-

[34] La adscripción de esta esfera exclusiva, dentro de la cual puede tener lugar únicamente la determinación a actuar de tal o cual manera se conecta, de modo inmediato, con

ma (*die letzte Bestimmung*) de su capacidad de eficacia causal, el fundamento se encuentra exclusivamente (*ganz allein*) en el propio sujeto (cf. p. 41 = *GA* I/3 p. 349). Sólo en la medida en que se adscribe a sí mismo esta esfera exclusiva de posible ejercicio de su eficacia causal a través de la acción, puede el sujeto ponerse como un ser absolutamente libre (*als absolut freies Wesen*), es decir, como un ser que es fundamento único (*alleiniger Grund*) de una cosa diferente, que pueda contar entonces como efecto de su propia eficacia causal (cf. p. 41 = *GA* I/3 p. 349). Entre los límites que marcan, por un lado, el producto de la eficacia causal del otro ser libre que opera desde su exterior y, por otro, el producto de su propia eficacia causal, se le abre al sujeto un conjunto de posibilidades determinadas. Y es a partir de la comprensión de tales posibilidades, como posibilidades que él mismo hubiera podido elegir, como el sujeto constituye para sí, de modo efectivo, su propia libertad (*Freiheit*) e independencia (*Selbstständigkeit*) (cf. p. 41 = *GA* I/3 p. 349). Sólo lo que él mismo ha elegido dentro de esa esfera pasa, pues, a constituir su "yo" (*sein Ich*), esto es, el individuo (*das Individuum*) que, como ser racional, él mismo es, y ello, necesariamente, en virtud de la contraposición (*durch Entgegensetzung*) con otro ser racional diferente. En tanto tal, queda necesariamente caracterizado por una determinada exteriorización de la libertad (*Äußerung der Freiheit*) que le pertenece de modo exclusivo (*ausschließend*) (cf. p. 42 = *GA* I/3 p. 350).

Como señala acertadamende Düsing, la individualidad, en el sentido propiamente humano del término, no puede ser concebida, a juicio de Fichte, más que como el resultado de un peculiar proceso de interacción intersubjetiva y constituye, en tal sentido, una realidad esencialmente relacional. Dicho de otro modo: a su "yo" individual llega el sujeto humano sólo a través del peculiar proceso de interacción al que da lugar la contraposición con otros que son como él.[35] Ahora bien, para dar cuenta debidamente de la peculiaridad de tal proceso de interacción, que Fichte describe como una "interacción por vía de inteligencia y libertad" (*Wechselwirkung durch Intelligenz und Freiheit*) (cf. p. 44 = *GA* I/3 p. 351), se hace

---

la necesidad de adscribir al sujeto un cuerpo propio (*Leib*), cuya deducción Fichte lleva a cabo en el § 5, como condición elemental de la aplicabilidad (*Anwendbarkeit*) del concepto de derecho.

[35] Véase Düsing (1986) p. 273 s.

necesario caracterizar de modo más preciso la estructura de aquella contraposición diferenciadora en cuyo marco tiene lugar la determinación recíproca de ambos sujetos involucrados como seres libres. El punto de partida de dicha caracterización viene dado por el principio según el cual toda contraposición (*entgegensetzen, Entgegensetzung*) involucra, en el momento mismo en que se lleva a cabo en la reflexión, también cierta identificación (*gleichsetzen, Gleichsetzung*) de lo contrapuesto en ella (cf. p. 42 = *GA* I/3 p. 350).[36] Aplicado al caso concreto de la interacción intersubjetiva por vía de inteligencia y libertad, dicho principio permite mostrar que ninguno de los dos sujetos involucrados en el proceso puede ponerse a sí mismo como un ser libre, sin asumir, a la vez, que el mismo carácter corresponde también al otro. El proceso tiene, en esa medida, un caráter especular, lo que no impide, sin embargo, la presecia de rasgos diferenciales de uno y otro lado del esquema. En efecto, la asimetría entre el papel del emisor y el destinatario de la exhortación debe ser adecuadamente reflejada en el análisis. Así, del lado del sujeto que es destinatario de la exhortación, la autoadscripción de una esfera dentro de la cual tiene lugar la elección de tal o cual posibilidad de acción es un requerimiento imprescindible para poder comprenderse a sí mismo como un ser libre, pero, a la vez, trae necesariamente aparejado el reconocimiento de la pertenencia de una esfera idéntica de libertad a aquel otro ser racional de quien procede la exhortación: la posición simultánea de ambas esferas de libertad por parte del destinatario de la exhortación es, pues, una exigencia para hacer posible el tipo de contraposición diferenciadora que abre la posibilidad de la interacción intersubjetiva. Al acoger comprensivamente la exhortación como exhortación, el destinatario comprende, a la vez, que el emisor no ha sobrepasado (*überschritten*) su propia esfera de libertad, sino que se ha limitado libremente a ella, justamente, en la medida en que no ha hecho más que exhortar al destinatario a obrar libremente (cf. p. 42 s. = *GA* I/3 p. 350). Por su parte, el emisor de la exhortación, con el solo hecho de llevarla a cabo, ha reconocido ya al receptor su propia esfera de libertad y, con ello, ha limitado también su propia esfera de libertad, por medio del concepto de un fin que presupone ya, al

[36] Se trata, explica Fichte, de una proposición teórica de carácter puramente formal, que puede resultar evidente, sin más prueba, incluso para el “sano entendimiento del hombre común” (*der gesunde Menschenverstand*).

menos, de modo problemático, la libertad del otro. Vale decir: ha limitado su propia libertad por medio del concepto de la libertad (formal) del sujeto al que dirige la exhortación (cf. p. 43 = *GA* I/3 p. 350 s.).

Se tiene, pues, un doble condicionamiento: por un lado, el destinatario de la exhortación reconoce el carácter de ser racional y libre del emisor, en virtud de la autolimitación de su esfera de libertad que éste pone de manifiesto con el acto mismo de la exhortación; por otro lado, esta autolimitación del emisor queda ella misma condicionada por el conocimiento, cuando menos, a título problemático, del destinatario como un ser (posiblemente) libre. En este sentido, el concepto que el destinatario tiene del emisor como un ser libre está condicionado por el concepto que el emisor tiene del destinatario como un ser que también es libre, al menos, a título problemático. E, inversamente, el emisor no podría llegar a un conocimiento categórico del destinatario como ser libre más que sobre la base del conocimiento que posee éste último y de la acción que lleva a cabo sobre esa base (cf. p. 43 = *GA* I/3 p. 351).[37] Por cierto, la iniciativa procede aquí, necesariamente, del lado de quien emite la exhortación, pues es él quien, por asi decir, apuesta de modo originario por la racionalidad y la libertad del destinatario, de la que tiene conocimiento, en principio, sólo a título problemático. Es esa apuesta inicial, que no podría ser nunca sustituida por un acceso meramente constatativo, la que abre originariamente el ámbito en el cual puede tener lugar, por primera vez, el tipo de contraposición diferenciadora que posibilita el despliegue de una nueva dinámica de interacción intersubjetiva. Por lo mismo, la apuesta por la racionalidad y la libertad del otro que trae consigo el acto mismo de la exhortación es también la que hace posible, por primera vez, el tipo de respuesta que resulta capaz de confirmarla, justamente, en la medida en que comienza por reconocer la esfera de libertad de aquel a quien va dirigida. Vale decir: se trata de una apuesta que hace posible por primera vez también su propia ratificación, pues sólo la apuesta por la racionalidad y la libertad está en condiciones de dar efectivamente con

---

[37] El último aspecto se hace inmediatamente claro, cuando se toma en cuenta el hecho elemental de que el obrar en respuesta a la exhortación no puede tener lugar más que sobre la base del adecuado reconocimiento de ésta en su caráter de exhortación, vale decir, como procedente ella misma de alguien que es racional y libre. Cuando el obrar hace justicia a la exhortación en su carácter de exhortación, entonces revela él mismo el carácter racional y libre de quien lo produce.

aquello por lo que apuesta. Pero, en cualquier caso, lo queda mostrado de este modo es el carácter irreductiblemente recíproco de la relación que da cuenta de la posibilidad de la interacción intersubjetiva, pues ni del lado del destinatario de la exhortación ni del lado del emisor resulta posible desligar el (re)conocimento efectivo del otro como un ser racional y libre del modo en el cual ese otro expresa cu capacidad de libre autolimitación a través de su comportamiento, ya sea emitiendo la exhortación, ya sea respondiendo a ella de un modo que haga justicia a su carácter de exhortación, esto es, a través de un obrar que, con independencia de su determinación material, pueda considerarse propio de un ser racional y libre. Es en este preciso sentido como debe entenderse la posición fijada por Fichte, cuando señala que la relación recíproca (*Verhältnis ... zu einander*) que vincula a dos seres libres es necesariamente la de una "interacción por vía de inteligencia y libertad". Se trata, más precisamente, de una relación dentro de la cual ninguno de los sujetos involucrados puede reconocer al otro como un ser libre, a no ser que ambos se reconozcan (*sich anerkennen*) y se traten (*sich behandeln*) recíprocamente (*gegenseitig*) como tales (*so*) (cf. p. 44 = *GA* I/3 p. 351).

El concepto así establecido no es otro que el de "reconocimiento" o, más precisamente, el de "reconocimiento recíproco", el cual, explica Fichte, es de decisiva importancia, en la medida en que provee el fundamento en el cual se apoya la totalidad de la teoría del derecho que el propio Fichte busca elaborar (cf. p. 44 = *GA* I/3 p. 351). A la luz de la (de)mostración ofrecida, dicho concepto trae consigo dos asunciones fundamentales, que, formuladas desde la perspectiva de la primera persona, establecen lo siguiente: en primer lugar, que sólo puedo dirigir a un ser racional diferente la pretensión de que me reconozca también a mí como un ser racional, en la medida en que yo lo reconozca y trate a él del modo correspondiente, es decir, como un ser racional (cf. p. 44 = *GA* I/3 p. 352);[38] en segundo lugar, que no puedo no dirigir a todos los otros seres

[38] Como Fichte expresamente aclara, la noción de reconocimiento está tomada en un sentido fuerte que exige la correspondiente traducción en el obrar concreto: no se trata simplemente de que yo considere al otro como un ser racional en mi fuero interno, sino también, y principalmente, de que haga justicia a dicho carácter a través de mi obrar en el mundo sensible, lo cual sólo puede tener propiamente lugar allí donde acepto involucrarme en el correspondiente tipo de interacción con él (cf. *GN* § 4 p. 44 s. = *GA* I/3 p. 352 s.).

racionales, y en todos los casos, la pretensión de que me reconozcan como un ser racional y me traten como tal, si yo mismo he de poder alcanzar mi propia autoconciencia, como el ser racional y libre que soy y debo ser (cf. p. 45 = *GA* I/3 p. 353). La conciencia de la individualidad (*Individualität*), en el sentido aquí relevante, no puede tener lugar, por tanto, más que en el marco de tales asunciones. En efecto, como ser racional no puedo adscribirme a mí mismo una esfera de libertad sin adscribir racionalidad y libertad también a otro individuo diferente de mí, lo cual, sin embargo, no podría ocurrir, sin asumir que este otro, en su propia elección (*in seiner Wahl*), ya me ha tratado a mí de la misma manera, es decir, ya me ha concedido una esfera de libertad, limitándose a la vez a la suya propia. Esto último implica, sin embargo, que ya me ha reconocido como un ser racional y libre, al menos, a título problemático (*wenigstens problematisch*). Este reconocimiento suyo, que en un primer momento tiene carácter problemático, se vuelve categórico (*kategorisch*), allí donde mi respuesta confirma lo que aquel ha asumido de antemano, esto es, mi propio carácter de ser racional y libre. Pero dicha confirmación no puede ocurrir más que en la forma de un trato que, a su vez, reconozca la racionalidad y libertad de ese otro. Al verme exhortado, no sólo asumo mi propia esfera de libertad y la esfera de libertad del otro, sino que reconozco, a la vez, que ese otro ha reconocido mi propia esfera de libertad y, actuando en consecuencia, es decir, obrando como se obra frente a otro ser racional y libre, confirmo categóricamente la asunción problemática que estaba a la base de dicho reconocimiento, con lo cual al mismo tiempo obligo, por así decir, a aquel otro a tratarme de modo correspondiente también en adelante. Tiene lugar así, sobre la base de una primera apuesta por la racionalidad y la libertad del otro que involucra de modo especular al destinatario y el emisor de la exhortación, una peculiar unificación de contrarios (*Vereinigung Entgegengesetzter*) en una cierta unidad (*in Eins*), que vincula ambas conciencias en un proceso de ida y vuelta, de modo tal que cada una ve confirmada, desde su propia perspectiva, su asunción inicial de estar en presencia de un igual (cf. . 46 s. = *GA* I/3 p. 353 s). En tal medida, explica Fichte, el concepto de individualidad es un "concepto recíproco" (*Wechselbegriff*), en el sentido preciso de que involucra necesariamente la referencia a un pensamiento diferente (*ein anderes Denken*), que lo determina según su forma. Más precisamente: se trata de un concepto que remite a una determinación que sólo puede encon-

trarse en un ser racional, en la medida en que es consumada o llevada a término (*vollendet*) a través de otro ser racional diferente. Por lo mismo, la individualidad no puede ser nunca sólo "mía" o sólo "suya", sino que es siempre y necesariamente "mía y suya" / "suya y mía" (*mein und sein* / *sein und mein*), tomada la expresión en un sentido opositivo-distributivo que determina, a la vez, una cierta "comunidad" (*Gemeinschaft*) (cf. p. 47 = *GA* I/3 p. 354). En efecto, la oposición entre los diferentes individuos, en el sentido relevante del término, sólo puede darse en el marco más amplio de la comunidad de la que esos individuos forman parte, es decir, la comunidad de los seres racionales y, como tales, libres.

Ahora bien, dicha comunidad no puede estar fundada, como el peculiar tipo de unidad dinámica que representa, más que en una ley que debe ser necesariamente reconocida como tal por todos los que quedan vinculados por ella (*ein uns gemeinschaftliches, und von uns gemeinschaftlich notwendig anzuerkennendes Gesetz*), una ley que debe poseer, además, el mismo carácter de aquel tipo de comunidad a la cual facilita por primera vez acceso, esto es, el carácter de la racionalidad (*der Charakter der Vernünftigkeit*) (cf. p. 47 s. = *GA* I/3 p. 354). Se trata, explica Fichte, de la ley de "concordancia consigo mismo" (*Einstimmigkeit mit sich selbst*), en el sentido preciso de la "consecuencia" (*Konsequenz*) en y a través de las propias acciones (*in und durch Handlungen*) (cf. p. 48 = *GA* I/3 p. 354), en particular, en la medida en que éstas involucran el trato con los otros que son como yo. En pocas palabras, puede decirse que lo que tal ley exige no es otra cosa sino que, en todos los modos de interacción con los otros, yo me atenga a lo que exige el reconocimiento de la racionalidad y la libertad, en su carácter esencialmente recíproco, que involucra necesariamente tanto lo que me compete a mí mismo como lo que compete a los otros. Reclamar el reconocimiento que me corresponde y tributar el que corresponde a los otros que son como yo no pueden ser vistos más que como las dos caras de una y la misma moneda, en todas y cada una de las acciones, las mías y las de los demás. Ello es así, y no podría ser de otro modo, en razón del caráter esencialmente recíproco del reconocimiento mismo, como el tipo peculiar de unidad sintética que representa. Nadie, ni yo ni otro, puede exigir ser tratado, por tanto, como un ser racional y libre más que allí donde él mismo está dispuesto a tratar como tales también a los demás. Por lo mismo, cuando ocasionalmente el vínculo de reciprocidad queda roto por la inconsecuencia de una de las partes, la otra queda, en princi-

pio, legitimada para pagar con la misma moneda, aunque tal pago no representa ya en este caso una nueva inconsecuencia, sino, por el contrario, un atenerse de modo estricto al carácter esencialmente recíproco del reconocimiento. Así, quien en el marco de la interacción opina tener razón (*Recht haben*) frente a otro se arroga una superioridad sobre ese otro, pero ello sólo en la medida en que, yendo más allá de su propia individualidad (*aus seiner Invididualität herausgehen*) y adoptando un punto de vista más alto (*ein höherer Geschichtspunkt*), apela a una ley común a la que ambos deben atenerse. Se presenta, en tal caso, como "juez" (*Richter*) de los actos del otro, pero, al hacerlo, se sujeta, a la vez, él mismo a la posibilidad de ser enjuiciado según la misma ley a la que apela, e invita al otro a enjuiciarlo también de ese modo. Exige así que el otro contra el cual procede considere consistente la acción emprendida contra él mismo, en la medida en que viene impuesta por leyes del pensamiento (*durch Denkgesetze gedrungen*), y, con ello, también que la apruebe (cf. p. 49 s. = *GA* I/3 p. 355 s.). En tal sentido, la comunidad de conciencia (*Gemeinschaft des Bewußtseins*) que viene exigida por el reconocimiento mismo, en su carácter esencialmente recíproco, no resulta, sin más, abolida por la mera existencia de casos de conflicto, sino que, por el contrario, queda preservada y ratificada en ellos del modo más contundente posible, justamente, en la medida en que tales casos ponen al descubierto con particular nitidez, por vía de contraste, el alcance intrínsecamente racional de la ley a la que responde tal exigencia (cf. p. 50 = *GA* I/3 p. 356).[39]

En suma: el encuentro efectivo, en el modo de la interacción, entre diferentes seres racionales y libres, es decir, entre individuos, en el sentido relevante del término, sólo puede tener lugar en el marco provisto por la "ley de consecuencia", como aquella a la que deben atenerse el pensar y el obrar de todos y cada uno, tanto respecto de sí mismos como respecto de los demás. Esto quiere decir que cada uno debe reconocer, en

---

[39] Como Fichte señala de modo expreso, el carácter esencialmente recíproco del reconocimiento trae necesariamente consigo, por vía de iteración, una extensión univerzalizadora de la comunidad de conciencia fundada en él. Lo que vale para la relación que mantengo con un individuo determinado valdrá también, necesariamente, para la relación que me vincula con cualquier otro individuo con el que pueda llegar a entrar en interacción. Y ello no sólo ahora, sino también en el futuro, puesto que el futuro provee el horizonte dentro del cual únicamente puede tener lugar la posición de la libertad, como tal (*die Freiheit wird... immer in die Zukunft gesetzt*) (cf. *GN* § 3 p. 50 s. = *GA* I/3 p. 356 s.).

todos los casos, a los otros en su carácter de seres libres, lo cual sólo puede tener lugar en virtud de la limitación (*beschränken*) de la propia libertad por medio del concepto de la posibilidad de la libertad de los otros (*durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit*). Esta relación de libre interacción, fundada en la libre autolimitación de la propia libertad, no es otra que la "relación jurídica" (*Rechtsverhältnis*), que encuentra su correspondiente expresión en el "principio jurídico" (*Rechtssatz*), tal como éste ha quedado ahora formulado (cf. 52 = *GA* I/3 p. 357 s.).[40]

5. *A modo de conclusión*

Como explica Fichte, la secuencia de fundamentación establecida a lo largo de la argumentación desarrollada en los §§ 3-4 de *GN* puede resumida, en sus pasos fundamentales, en los siguientes términos: el concepto de derecho, tal como queda expresado en la "relación jurídica", es deducido a partir del concepto de individuo, y el concepto de individuo, entendido como un concepto de carácter esencialmente recíproco, es deducido, a su vez, como condición de posibilidad de la autoconciencia, con lo cual el propio concepto de derecho queda puesto también como una condición posibilidad de la autoconciencia (cf. *GN* § 4 p. 52 = *GA* I/3 p. 358). En el caso de dicha secuencia, se trata, por otra parte, de un

[40] Para evitar posibles confusiones relativas al alcance de la posición alcanzada, Fichte enfatiza fuertemente el hecho de que el "principio jurídico" que da expresión al concepto de derecho (*Rechtsbegriff*, tal como ha sido deducido, nada tiene que ver con la "ley moral" (*Sittengesetz*), la cual manda (*gebietet*) el deber (*die Pflicht*) de modo categórico. La ley jurídica (*Rechtgesetz*) se limita, en cambio, a permitir, sin mandar jamás que se haga uso de los derechos que ella misma concede. En tal sentido, piensa Fichte que, en su alcance normativo, ley moral y ley jurídica deben verse incluso como opuestas, aun cuando se tuviera que admitir que la ley jurídica puede recibir una sanción adicional a través de la ley moral. Por último, hay que tomar en cuenta también el hecho de que la ley jurídica limita su pretensión normativa al ámbito de la exteriorización de la libertad a través de las acciones, sin poder alcanzar el ámbito interior de la conciencia (cf. *GN* § 4 p. 53 ss. = *GA* I/3 p. 358 ss.). Al establecer un contraste irreconciliable entre derecho y moralidad, Fichte defiende una posición, a mi entender, claramente diferente de la elaborada por Kant, quien, por cierto, marca claramente las diferencias existentes entre la legislación moral y la legislación jurídica, pero sin que ello lo conduzca a desvincular, sin más, el ámbito del derecho del ámbito de la moralidad. Para una interpretación del modo en el que Kant concibe la relación entre derecho y ética, en el marco de su concepción de la moralidad, en general, véase arriba Estudio 3.

tramo en una cadena de fundamentación mucho más amplia, en la medida en que presupone, como se dijo ya, en su mismo punto de partida los resultados obtenidos en la *Wissenschaftslehre*, la cual pretende dar cuenta de la constitución de la naturaleza a partir de la actividad libre y espontánea de un "yo", que todavía no ha alcanzado la conciencia de sí.

No parece necesario enfatizar demasiado el hecho de que tal tipo de inserción sistemática no precisamente facilita la recepción de la concepción fichteana en el marco de un contexto filosófico profundamente transformado, en el cual muchas de las asunciones metafísicas en las que dicha concepción se apoya resultan no sólo inasumibles, sino, hasta cierto punto, incluso difíciles de comprender. Con todo, esto no debería llevar a perder de vista el enorme potencial filosófico que el modelo elaborado por Fichte todavía conserva, allí donde lo que se pretende es dar cuenta, desde una perspectiva que bien puede llamarse fenomenológica, en un sentido no excesivamente doctrinal del término, de las condiciones de posibilidad y la estructura de la conciencia de sí, en sus niveles más básicos y más elementales de constitución. Si se deja metódicamente de lado aquellos presupuestos que remiten de modo más directo al peculiar modo en el cual Fichte pretende dar cuenta de la constitución de la naturaleza a partir del "yo", y si, adicionalmente, se toma la noción fichteana de "posición" (*setzen*, *Setzung*) de un modo que enfatiza, sobre todo, su referencia a estructuras de carácter autcomprensivo y limita a ese ámbito su valencia ontológica, entonces no parece aventurado decir que el modelo fichteano conserva todavía un notable interés teórico. Así lo muestra, por otra parte, el hecho mismo de que la concepción de Fichte haya podido adquirir un nuevo y notable protagonismo en la discusión más reciente, en particular, allí donde se trata de la recuperación y la reelaboración de la noción de reconocimiento.

En este contexto, la idea fichteana de que la autoconciencia individual, en su sentido específicamente práctico, no sólo queda condicionada sino que incluso es posibilitada por el papel mediador que cumple la intersubjetividad resulta, sin duda, clave. Pero su importancia sistemática no se agota en el hecho de marcar el papel imprescindible de dicha mediación, sino que reside, sobre todo, en el peculiar carácter del modelo explicativo que pone en juego, a la hora de mostar cómo ella puede tener lugar. En efecto, al echar mano del modelo explicativo basado en el recurso al papel posibilitante de exhortación, Fichte no sólo enfatiza el ca-

rácter esencialmente comprensivo del proceso a través del cual la conciencia individual puede llegar a saber de sí como lo que precisamente es, una conciencia individual. Además, el recurso al papel posibilitante de la exhortación permite poner en valor, de un modo especialmente nítido, el carácter radicalmente ejecutivo de dicho proceso, que sólo puede tener lugar, como tal, dentro de un contexto de interacción comprensiva que no puede ser sino de corte performativo. Se trata, en este caso, de aspectos a los que no siempre se hace debida justicia, cuando, a la hora de dar cuenta de la posibilidad de la indentidad práctica, se pone demasiado énfasis en el papel que desempeñan determinadas descripciones, sin recalcar, al menos, con la misma fuerza, el papel de los correspondientes actos adscriptivos. A ello se añade además, en el caso de Fichte, el papel decisivo que adquieren determinados actos de heteroadscripción, allí donde se trata de dar cuenta de la posibilidad misma de aquellas autoadscripciones elementales que entran en la constitución de los niveles más básicos de cualquier posible identidad práctica, esto es, de aquellos niveles de constitución que dan cuenta de la comprensión de sí por parte del sujeto como un genuino agente, es decir, como un ser racional y, por lo mismo, libre.

En este punto, la posición de Fichte alcanza, a mi modo de ver, niveles de penetración que están ausentes en buena parte de las posiciones dominantes en el debate contemporáneo. En efecto, la argumentación de Fichte pone de manifiesto que hay aquí que contar con un nivel básico de constitución en el cual, sin determinadas heteroadscripciones de carácter elemental y fundante, no hay posibilidad de llevar a cabo aquellas autoadscripciones, igualmente elementales, que son condición necesaria de la posibilidad de la posesión de una genuina identidad personal, también y principalmente, en lo que tiene de identidad práctica. Pero además, con su modelo explicativo basado en el recurso al papel posibilitante de la exhortación, Fichte va, al mismo tiempo, bastante más allá, en la medida en que pone de relieve que lo decisivo en el proceso de constitución de tal identidad, como proceso comprensivo, debe buscarse en los aspectos que dan cuenta de su carácter esencialmente ejecutivo, tal como éstos tienen lugar en un contexto de interacción comprensiva de naturaleza predominantemente performativa. Por cierto, el recurso a descripciones dotadas de valencia normativa no podría quedar, sin más, excluido en dicho proceso. Pero no necesita jugar, como tal, un papel protagónico

o siquiera expreso, a la hora de dar cuenta del modo en que éste tiene lugar. A juicio de Fichte, lo decisivo es aquí, más bien, la confrontación fáctica con un llamado que pone al destinatario ante la necesidad de decidirse o elegir y actuar de cierta manera, y que lo urge así, de modo inmediato, a hacerse cargo ejecutivamente de sí como un ser racional y libre.

Por último, el decidido énfasis que pone la concepción fichteana en el carácter esencialmente recíproco del contexto de interacción comprensiva abierto por la exhortación, permite poner de manifiesto la conexión intrínseca entre identidad práctica y reconocimiento. En efecto, a juicio de Fichte, sólo puede haber genuina identidad personal, también y especialmente en lo que tiene de identidad práctica, dentro de un ámbito en el cual ha acontecido siempre ya el reconocimiento recíproco que deja aflorar las conciencias individuales, en lo que tienen de racionales y, por lo mismo, de libres. El espacio del reconocimiento recíproco, que es además el espacio de las relaciones jurídicas, está, como tal, abierto ya de antemano, incluso allí donde formas cosificantes del trato y violaciones del derecho puedan producir ocasionalmente, en el nivel de los casos particulares, efectos incompatibles con las presuposiciones que hacen posible la propia realización exterior de la libertad. Y, justamente, dado que también las formas cosificantes del trato con los demás y las violaciones de sus derechos sólo pueden ser posibles en virtud de la misma libertad contra la que atentan, hay buenas razones para suponer, con Fichte, que su propia existencia, lejos de retrotraernos sin más al nivel del mero acontecer natural, reafirma, más bien, por vía negativa, un hecho tan elemental como decisivo, a saber: que en tanto decidimos y actuamos, de la forma que fuera en cada caso, hemos dado siempre ya el paso que nos hace trasponer el imponente pórtico que da entrada a un reino nuevo y completamente diferente del acontecer, dotado de su propia constitución y sus propias leyes, que no es otro que el reino de la libertad.

ESTUDIO 10
CONCIENCIA MORAL COMO FIGURA DEL ESPÍRITU. UNA APROXIMACIÓN AL ANÁLISIS HEGELIANO DE LA CONCIENCIA MORAL

1. Introducción

El tratamiento hegeliano de los fenómenos básicos vinculados con el ámbito de la moralidad y, más específicamente, de la ética no siempre ha logrado despertar el entusiasmo de los intérpretes. De hecho, en el ámbito de discusión correspondiente a lo que suele llamarse la ética filosófica, la concepción de Hegel no ha ocupado jamás una posición siquiera de lejos comparable al papel protagónico que hasta el día de hoy mantiene, de modo inalterado, la de Kant, su predecesor más emblemático. En efecto, frente a la inabarcable cantidad de estudios que examinan, desde todos los ángulos posibles, la concepción kantiana de la racionalidad práctica, el modelo de fundamentación de la ética asociado a ella y, en los últimos tiempos, también la moral material de Kant, tal como éste la presenta en su doctrina de la virtud, en el caso de Hegel, por el contrario, tales estudios son, hasta el día de hoy, relativamente escasos, aun cuando el interés haya comenzado a incrementarse, de modo notorio, en los últimos tiempos.[1]

La proverbial dificultad de los textos hegelianos puede ser invocada aquí como una de las causas concurrentes para dar cuenta de la falta de protagonismo de Hegel en el ámbito de la ética filosófica.[2] Pero no po-

---

[1] Para una presentación de conjunto de los aspectos específicamente éticos en el pensamiento de Hegel, véase Wood (1990). Para una reconstrucción que apunta, sobre todo, al modo en que Hegel concibe la conexión interna entre agencia racional y sociabilidad, véase Pippin (2008). Una penetrante discusión del modo en que Hegel trata las estructuras fundamentales de la conciencia práctica, con especial atención a la filosofía del derecho y la filosofía política, se encuentra en Enskat (1986), una investigación que, lamentablemente, no ha recibido la atención que merece.

[2] Enskat (1986) p. 5: "In Hegels philosophischen Schriften finden sich viele Formulierungen, bei denen der Leser oft buchstäblich nicht weiß, wovon die Rede ist. Das ist eine Erfahrung, die man nicht nur dann machen kann, wenn man anfängt, Philosophie zu studieren, oder wenn man ein Zaungast der Philosophie ist. Dieselbe Erfahrung kann

dría ser su causa principal, pues la situación tampoco es sustancialmente diferente en otras áreas, en las cuales el pensamiento de Hegel, muy pesar de todas sus dificultades, ha jugado, sin embargo, un papel mucho más destacado. Sin ir más lejos, tal ha sido el caso, dentro del ámbito temático de la filosofía práctica, en el área de la filosofía del derecho y la filosofía política. Este contraste entre ética filosófica, por un lado, y filosofía del derecho y filosofía política, por el otro, resulta especialmente indicativo, porque sugiere que hay razones mucho más específicas, y, en algunos casos, también mucho más de fondo, que dan cuenta del escaso protagonismo del Hegel ético. Entre ellas se cuenta, sin duda, el simple hecho de que el tratamiento hegeliano del tema, si se lo compara con el que se encuentra en Kant o en Fichte, resulta bastante más pobre, por escueto y esquemático. Por lo demás, el abordaje de Hegel no parece poseer la necesaria especificidad, pues, allí donde la ética ocasionalmente aparece, su tratamiento está siempre puesto al servicio de objetivos teóricos diferentes, que, en buena medida, vienen dictados, por así decir, desde fuera, en razón de la inserción de la temática tratada en el contexto mucho más amplio de un diseño sistemático de pretensión omniabarcante. Como nadie ignora, la decisión metódica de dar primacía a las exigencias de coherencia, a menudo, extremas, que plantea la necesidad de inserción sistemática, se paga, no pocas veces, al precio de perder de vista o desfigurar fuertemente aspectos definitorios de los fenómenos tematizados en cada caso. No puede sorprender, pues, que la subordinación hegeliana de la moralidad (*Moralität*) a la eticidad (*Sittlichkeit*), una decisión clave desde el punto de vista sistemático, haya sido vista, con frecuencia, como la fuente de importantes distorsiones en la consideración de fenómenos que pertenecen a la esencia misma del ámbito de la moralidad. En efecto, la posición de Hegel ha sido sometida, en este punto, a severa crítica, ya sea por dar lugar a una desfigurada representación del modo en que la conciencia individual queda incluida en la esfera de lo colectivo (comunidad, instituciones, Estado),[3] o bien, de modo mucho más radical, por condu-

---

man auch dann immer wieder einmal machen, wenn man schon gelernt hat, mit den Reflexionsmitteln der Philosophie produktiv zu arbeiten. Die Texte von Hegels praktischer Philosophie sind von dieser Erfahrung nicht ausgenommen".

[3] Cf. Ricoeur (1986) p. 278 ss., donde Ricoeur discute lo que llama "la tentación hegeliana", consistente en la tendencial disolución de la individualidad en el colectivo comunitario y en la realidad estatal, como resultante, en definitiva, de la previa ontologiza-

cir a una lisa y llana inversión, conceptual y moralmente perversa, de la idea misma de libertad, que suprimiría, sin más, la autodeterminación del individuo.[4]

En lo que sigue, no abundaré en los problemas planteados por estas y otras críticas similares, aun cuando pienso que, en el ámbito de la filosofía práctica, nunca se podrá ser suficientemente cauto, a la hora de evitar las tentaciones y los peligros que entraña cualquier camino teórico que propugne o simplemente favorezca la absorción de la individualidad personal en algún tipo de colectivo. Hecha la advertencia, prefiero, sin embargo, dedicar mi atención a aquellos aspectos específicos de la concepción hegeliana de los que pueden extraerse lecciones filosóficas de indudable interés y relevancia, incluso si se alberga dudas y sospechas mayores sobre el marco sistemático más comprensivo en el cual quedan insertos. Lo haré así, porque pienso que el mejor antídoto contra las tentaciones totalizadoras no consiste en el rechazo igualmente totalizador de las posiciones que las sugieren, sino, más bien, en la serena dedicación al detalle, que permite rescatar lo que hay de más valioso y aprovechable en ellas, sin tener que asumir por ello lo que no resulte aceptable. En tal sentido, el tema de la conciencia moral provee una ocasión privilegiada, no sólo en razón de su central importancia histórica y sistemática, sino también por la íntima vinculación que mantiene con el problema de la subjetividad y la individualidad personal. El tratamiento hegeliano apunta, entre otras cosas, a poner de manifiesto la necesaria copertenencia de lo universal y lo particular en la estructura misma de la conciencia moral, y propone un modo específico de pensar la mediación entre ambos momentos, que enfatiza la necesidad de *una cierta* superación de la individualidad. La pregunta es, pues, si este modo de enfocar el problema comporta tan sólo riesgos y tentaciones, o si acaso no abre, a la vez, determinadas posibilidades teóricas positivas, que, adecuadamente explotadas e

---

ción e hipostasiación del Espíritu. A la concepción hegeliana Ricoeur opone una visión fenomenológica de la intersubjetividad y la intencionalidad colectiva que da preferencia al individualismo metódico husserliano. Véase Ricoeur (1986) p. 311-334.

[4] Cf. Tugendat (1979) p. 349 s.: "Damit (*sc.* con la inversión de la libertad que la presenta, en cuanto realizada en un mundo, como la forma de la necesidad) ist der nicht einmal von Hegel zu überbietende Gipfel der Perversion erreicht, einer gewiß nicht nur begrifflichen, sondern moralischen Perversion, so daß man Mühe hat, sie nur nach ihrer begrifflichen Seite zu betrachten".

integradas en una concepción debidamente balanceada, podrían ayudar también a mitigar los riesgos que comportan otras concepciones, aparentemente más inofensivas, pero no menos lastradas por sus propias insuficiencias.

Me ceñiré exclusivamente al tratamiento que Hegel lleva a cabo en *Phänomenologie des Geistes* (cf. *PhG*), y dejaré entonces sin considerar el que incluye en *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (cf. *GPhR*). En la parte central del trabajo (secciones 3-6) ofreceré una reconstrucción interpretativa del difícil texto hegeliano, para luego (sección 7) señalar brevemente algunas consecuencias sistemáticas, desde el punto de vista que más me interesa. Pero, antes de todo ello (sección 2), esbozaré una caracterización del particular marco sistemático en el que queda inserto el tratamiento del tema, dada su importancia para comprender la orientación general del análisis hegeliano y también sus límites.

2. El proyecto de una "fenomenología del Espíritu"

Como se deriva de diversas fuentes, entre otras, el espistolario, por el año 1805 Hegel planeaba publicar un sistema completo de filosofía. En 1806 envía a imprenta un libro que contendría la primera parte de ese sistema. Inicialmente, su título iba a ser "Ciencia de la experiencia de la conciencia" (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*), pero luego dicho título fue sustituido por el de "Fenomenología del Espíritu" (*Phänomenologie des Geistes*), que es el que lleva la obra publicada, aparecida en 1807. Aquí Hegel echa mano de la noción de fenomenología en un sentido más o menos próximo al que le habían dado ya, entre otros, autores como J. H. Lambert, K. L. Reinhold e incluso G. Fichte.[5] El término remite, pues, a una "ciencia de las apariencias" (*Erscheinungen*), que, como tal, dirige su atención atención al contenido esencial que éstas, en cada caso, presentan.

Ahora bien, las expresiones "experiencia de la conciencia" y "fenomenología del espíritu" vienen a designar, en rigor, un mismo proceso, aun-

[5] Para la historia del empleo del término en Hegel y su uso en los autores que lo preceden, véase Krouglov (2008). Para una caracterización más precisa del concepto fenomenológico de experiencia elaborado por Hegel, véase Beuthan (2008).

que considerado desde dos puntos de vista diferentes, a saber: visto, por así decir, "desde abajo", se trata del proceso mismo en virtud del cual la conciencia, a través de una serie de "conversiones" o, si se prefiere, de "transformaciones", lleva a cabo una suerte de ascenso que va desde la conciencia natural hasta el saber absoluto; visto, en cambio, "desde arriba", vale decir, desde la perspectiva que facilita el propio saber filosófico, con todo su repertorio de categorías ya (re)conocidas como tales, el mismo proceso se convierte en objeto de una reconstrucción que, desde la perspectiva privilegiada que abre la posición retrospectiva, tematiza la estructura de cada una de las sucesivas figuras que adopta la conciencia en su camino ascendente. Tal recontrucción muestra, por otra parte, que, además de poseer su propia legitimidad en el nivel de experiencia que le corresponde, cada figura particular de la conciencia resulta necesaria para el despliegue del proceso como un todo, en la medida en que realiza un aporte concreto e irreductible, aunque limitado, en el camino del autoconocimiento del Espíritu (*Geist*). La limitación de cada figura particular, hasta que se alcanza el nivel del saber absoluto, no tiene que ver meramente con su especificidad y su unilateralidad. Tiene que ver también, al mismo tiempo, con el hecho de que la propia conciencia no puede dar cuenta de la limitación intrínseca de cada una de las figuras desde un punto de vista inmanente, vale decir, desde la perspectiva correspondiente a la forma de consideración específica que es propia de cada una de esas figuras. Cada figura particular de la conciencia sólo puede ser sometida a crítica, por así decir, desde fuera, desde otra figura de la propia conciencia. Pero, en último término, es la visión de conjunto, que es la propia del sistema y el saber absoluto, la única que puede facilitar, desde la perspectiva que abre la reflexión filosófica, la posibilidad de genuina comprensión del camino del autoconocimiento del Espíritu, en cada una de sus sucesivas fases y en su unidad total. Dicho de otro modo: el camino del autoconocimiento del Espíritu no está concluido como tal, hasta que el Espíritu mismo se hace propiamente consciente de ese mismo camino, en su unidad totalizadora.

A enfatizar la necesidad de tal vuelta reflexiva sobre sí, como condición de la posibilidad del autoconocimiento del Espíritu, en su forma más propia y lograda, apunta el famoso *dictum* hegeliano del "Prefacio" de *PhG*, según el cual lo conocido, por el mero hecho de ser conocido, no es todavía *reconocido* (cf. p. 26: "Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *be-*

kannt ist, nicht erkannt"). Lo alcanzado en la vuelta reflexiva del Espíritu sobre sí no es, en el límite, sino la verdad misma del Espíritu, como aquello que se despliega y se conoce a sí mismo en su propio despliegue. Así lo establece un segundo *dictum* del "Prefacio", no menos famoso que el anterior, según el cual lo verdadero no es otra cosa que la totalidad, como la esencia que se consuma a traves de su propio despliegue, y ello justamente en la medida en que es al cabo de dicho despliegue, y no antes, como aquello que es sujeto del proceso de despliegue llega a ser en verdad lo que propiamente es: lo Absoluto debe verse, pues, esencialmente como un resultado.[6] Por otra parte, leída en sentido inverso, esta misma identificación de la verdad del Espíritu con el término al que conduce finalmente el proceso de su propio despliegue permite poner de relieve el carácter *parcialmente* falso o erróneo, en el doble sentido de "falso / erróneo en parte" y "falso / erróneo en cuanto parcial", de toda figura particular de la conciencia situada todavía por debajo del límite que marca dicho término. Pero la "falsedad" y el "error" no aparecen aquí simplemente como algo accidental, que pudiera y, en la misma medida, debiera, además, ser evitado, sino que quedan ellos mismos legitimados, tanto dentro de sus propios límites como también desde el punto de vista de la función que cumplen dentro del proceso del despliegue del Espíritu, como un todo. En efecto, lo que permite el tránsito hacia formas cada vez más elevadas del autoconocimiento del Espíritu no es otra cosa que el descubrimiento de la limitación y la unilateralidad del punto de vista alcanzado en cada una de las figuras de la conciencia. A la experiencia de la conciencia pertenece, pues, estructuralmente, antes incluso de alcanzar el nivel propio de la reflexión filosófica, el momento del reconocimiento de la falsedad y el error *como falesedad y como error*. Pero lo que aparece como falso y erróneo queda finalmente, al menos, desde la perspectiva que abre la propia reflexión filosófica, integrado también en una totalidad de lo verdadero, a la cual contribuye positivamente y de la cual forma parte necesariamente. La ciencia de la experiencia de la conciencia, que busca reconstruir dicha experiencia en el plano de la reflexión filosófica y así, a la vez, consumarla, elevándola al plano del concepto, debe trasponer, pues,

---

[6] Cf. *PhG* p. 19: "Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist")

todo aquello que la conciencia necesariamente experimenta al ámbito propio de lo verdadero.[7]

Se trata, en definitiva, de exponer "lo verdadero" (*das Wahre*), en el peculiar sentido totalizador que Hegel da a esta expresión, vale decir, de exponer "lo verdadero" como "sistema" (*als System*), pues éste es, en definitiva, el único modo en el que lo verdadero puede ser real (*wirklich*) (cf. p. 22). Pero ello sólo es posible allí donde el Absoluto (*das Absolute*) mismo es caracterizado como Espíritu, que es la sustancia (*Substanz*) pensada esencialmente como sujeto (*Subject*). Lo Espiritual es lo único verdaderamente real, pues es lo que es en y para sí (*an und für sich*), lo que permanece en sí también en su ser fuera de sí y retorna a sí desde su ser fuera de sí. Considerada desde el punto de vista que abre la referencia al modo de ser del Espíritu, la ciencia (*Wissenschaft*) no es, en último término, otra cosa que el Espíritu que se sabe como Espíritu, es decir, el autoconocimiento puro en el absoluto ser-otro.[8] En tal sentido, el autoconocimiento puro, explica Hegel, es el "éter" (*Aether*), el "elemento" (*Element*) que constituye el fundamento (*Grund*) y el suelo (*Boden*) de la ciencia. Y el comienzo (*Anfang*) de la filosofía reside en la exigencia de que la conciencia (*Bewußtsein*) se halle en ese elemento, que obtiene su propia consumación (*Vollendung*) y su propia transparencia (*Durchsichtigkeit*) sólo a través del movimiento de su devenir (*nur durch die Bewegung seines Werden*) (cf. p. 23).

Como señala acertadamente L. Siep,[9] decir que el Absoluto es sustancia, verdad y sistema puede interpretarse, en el caso de Hegel, como equivalente a decir que la realidad constituye un proceso de exposición de

---

[7] En tal sentido, la pertenencia de lo falso al ámbito de lo verdadero es una tesis central dentro de la concepción de conjunto elaborada por Hegel. En efecto, desde el punto de vista que apunta a la totalidad, entendida esencialmente como resultado, la oposición irreconciliable entre lo verdadero y lo falso queda necesariamente superada, a través de la integración de lo falso en el ámbito de lo verdadero mismo. Pero ello sólo es posible, allí donde lo falso aparece como un momento de la verdad, y ya no meramente como falso. La oposición irreconciliable entre lo falso y lo verdadero da cuenta del modo de pensar dogmático, consistente en tomar la verdad filosófica como algo ya dado, que puede quedar contenido en una proposición, al modo de las proposiciones matemáticas (cf. *GPh* p. 30 s.; para el contraste entre las verdades filosóficas, por un lado, y las verdades matemáticas y las verdades históricas, por el otro, véase p. 31 ss.).

[8] Cf. *PhG* p. 22: "der Geist, der sich so als Geist weiß, ist die *Wissenschaft*… Das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein"

[9] Véase Siep (2000) p. 69.

conceptos, que tiene en sí mismo su propia causa y su propio fundamento. Contra toda identificación del absoluto con una identidad indiferenciada (Schelling) o bien con una subjetividad opuesta a lo que le hace frente como objeto (Fichte), el concepto hegeliano de Espíritu apunta, justamente, a la integración del "llegar a ser otro" en el propio proceso de autogeneración de la realidad, como un todo. La existencia inmediata (*unmittelbares Dasein*) del Espíritu, que es la conciencia (*Bewußtsein*), se presenta, en un comienzo, bajo la forma de la oposición entre el "saber" (*Wissen*) y la "objetividad" (*Gegenständlichkeit*), que aparece como su negación. Pero en el propio devenir del Espíritu, éste se hace objeto para sí mismo y, de ese modo, termina superando (*aufheben*) esa oposición inicial: vuelve a sí a partir de ese primer "extrañamiento" (*Entfremdung*) de sí (cf. p. 29). La fenomenología permite capturar y elevar al concepto este movimiento del propio Espíritu. Para decirlo nuevamente con la formulación de Siep,[10] la fenomenología es ella misma un "ascenso" desde las diversas posiciones no-verdaderas hasta el punto de vista de lo verdadero, que es el propio de la filosofía. Las posiciones recorridas en dicho trabajo reconstructivo de ascenso constituyen, pues, momentos o pasos en el proceso a través del cual lo verdadero mismo llega a la toma de conciencia de sí mismo, y su secuencia necesaria queda determinada por medio de los conceptos que forman parte del sistema absoluto.[11]

3. La dialéctica de la conciencia moral

El capítulo VI de *PhG* trata del Espíritu, en sus diferentes posibles configuraciones, encarnadas en las correspondientes realidades histórico-epocales.[12] Como categoría, el Espíritu constituye el resultado al que conduce la dialéctica de la Razón (*Vernunft*), que llega a estar cierta de sí misma: la Razón es Espíritu, en la medida en que llega a ser la certeza de ser toda

---

[10] Véase Siep (2000) p. 74.

[11] Para el concepto hegeliano de Espíritu, con especial atención a su significación más propiamente moral, véase Siep (2008).

[12] Para el peculiar entrelazamiento de crítica histórico-epocal y análisis sistemático-conceptual en el tratamiento hegeliano de la conciencia moral en *PhG*, véase las buenas observaciones de Köhler (1998) esp. p. 211 ss.

realidad, elevada a verdad, o, lo que es lo mismo, en la medida en que llega a ser consciente de sí misma como su propio mundo y del mundo como ella misma (cf. p. 238). La dialéctica del Espíritu comprende tres momentos. El primero de ellos, "el Espíritu verdadero" (*der wahre Geist*), corresponde a lo que, en un sentido parcialmente diferente al que el término tiene en *GPhR*, Hegel denomina aquí la "eticidad" (*Sittlichkeit*). Ésta se refiere al Espíritu en tanto ya realizado en la exterioridad, objetivado, a través de la ley humana y la ley divina, que da lugar a instituciones, en particular, la familia como consorcio de varón y mujer. A través de la dialéctica entre el individuo y la ley exterior (*vgr.* el conflicto de Antígona: lo femenino como primado de la familia frente al Estado), el desarrollo del "Espíritu verdadero" conduce finalmente al "estado de derecho" (*Rechtszustand*), encarnado en el Imperio Romano, el cual toma él mismo la forma de una nueva objetivación del Espíritu. El segundo momento viene dado por "el Espíritu extrañado de sí mismo" (*der sich entfremdete Geist*), al cual pertenece, ante todo, el fenómeno de la "formación" (*Bildung*). En el desarrollo de esta figura, el eje se deplaza progresivamente desde el ámbito de la relación del individuo con Dios (*vgr.* el Sacro Imperio Romano-Germánico) hacia el ámbito de las relaciones ciudadanas, dentro de la organización estatal, con la consiguiente crítica a toda creencia y mitología. A través de la verdad de la Ilustración, el despliegue del movimiento crítico conduce finalmente a la libertad absoluta y su realidad más propia: el terror (*der Schrecken*). Por último, el tercer momento viene dado por "el Espíritu cierto de sí mismo" (*der seiner selbst gewisse Geist*), al que corresponde la "moralidad" (*Moralität*). Esta nueva figura de la conciencia constituye, por lo pronto, un retorno a la interioridad del sujeto, tras el fracaso del intento por encontrar realizada su propia interioridad libre en la exterioridad. Se trata, pues, del nuevo punto del partida al que conduce la anterior dialéctica de la libertad, como querer interior del individuo, y la voluntad general: la libertad absoluta, en su realidad exterior, adquiere carácter autodestructivo y desemboca así, por sí sola, "en un país diferente del Espíritu autoconsciente" (*in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes*), en el cual la libertad absoluta cuenta como lo verdadero, pero, justamente, en su irrealidad (cf. p. 323).

El tratamiento del "Espíritu cierto de sí mismo" presenta el despliegue propio de las formas de conciencia que corresponden a la esfera de la moralidad. La "conciencia moral", en el sentido específico del término

alemán *Gewissen*, que designa la conciencia cuya "voz" o "llamado" advierte, previene y reprocha (= "conciencia moral[G]"), aparece, dentro de dicho despliegue, como tercer y último momento. Se trata, pues, del momento de la superación de las contradicciones a las que conduce necesariamente una concepción moral del mundo basada en un conjunto de dualismos que no pueden sostenerse consistentemente. Como se dijo ya, la perspectiva moral se caracteriza, como tal, por el punto de partida en la interioridad, avistada como un nuevo territorio, en y con la vuelta sobre sí del Espíritu, una vez que éste ha hecho la experiencia del carácter esencialmente autodestructivo de una libertad absoluta que pretende realizarse en la exterioridad. La dialéctica de la conciencia moral tiene su punto de partida, por tanto, en una suerte de interioridad recuperada o, si se prefiere, redescubierta. Para la autoconciencia (*Selbstbewußtsein*) que toma posesión de sí misma de este modo, su saber (*Wissen*) de sí, es decir, la pura certeza intuitiva de sí misma (*die angeschaute reine Gewißheit seiner selbst*) es, a la vez, su propia sustancia (*Substanz*) (cf. p. 324). Tal autoconciencia, ante a la cual se ha retirado ya toda objetividad e incluso el mundo mismo, es absolutamente libre (*absolut frei*), por el simple hecho de que *sabe* de su libertad, y ello de modo tal que este saber de su propia libertad constituye su propia sustancia (*Substanz*), su propio fin (*Zweck*) y su único contenido (*einziger Inhalt*) (cf. p. 324).

4. *La concepción moral del mundo*

Dado el nuevo punto de partida en la interioridad del Espíritu cierto de sí mismo, el primer momento en la dialéctica de la conciencia moral se halla en lo que Hegel denomina "la concepción moral del mundo" (*die moralische Weltanschauung*). Como explica Siep,[13] se trata del peculiar tipo de visión que, desde el punto de vista histórico, corresponde a la filosofía y la literatura alemanas del período postkantiano, más precisamente, romántico, y, desde el punto de vista sistemático, a la interpretación del mundo natural y social, a partir de los principios de la conciencia moral autónoma, donde la expresión "conciencia moral" (*moralisches Bewußtsein*) debe entenderse en el sentido que remite a lo que Kant denomina la ra-

[13] Cf. Siep (2000) p. 206.

zón (pura) práctica (= "conciencia moral[mB]"). En efecto, Hegel toma aquí como punto de partida la doctrina kantiana de los postulados de la razón práctica y su posterior radicalización por parte de Fichte. Su análisis busca poner de manifiesto que la conciencia moral pura, como "conciencia moral[mB]", no puede alcanzar su propia realidad, vale decir, no puede llegar a su propia destinación, sin perder al mismo tiempo su pureza. A juicio de Hegel, el punto de vista propio de la concepción moral del mundo puede ser caracterizado por referencia a dos elementos fundamentales, a saber: por un lado, la afirmación de la oposición entre el mundo inteligible y el mundo sensible y, por otro, la identificación de la "conciencia moral[mB]" con su propio mundo, es decir, con el orden inteligible al que Kant denomina el "Reino de los Fines" (*Reich der Zwecke*). La posición caracterizada con arreglo a dichos elementos trae necesariamente consigo también un cierto modo de considerar de la relación que vincula a los dos mundos así distinguidos (cf. p. 325). Unas breves referencias al modo en que Hegel critica los postulados kantianos bastará para caracterizar la orientación general de su análisis.

El primer postulado kantiano es, según Hegel, el de la armonía de la moralidad y la naturaleza objetiva (el fin último del mundo). En Kant, este postulado estaría implícito en la doctrina del "bien supremo" (*höchstes Gut*), como objeto de la razón pura práctica. La posición de conciencia que constituye la concepción moral del mundo implica, de hecho, asumir, explica Hegel, dos "libertades", tomada la expresíon, en cada caso, en un sentido diferente del término: la libertad del propio sujeto, por un lado, y la así llamada "libertad de la naturaleza" (*Freiheit der Natur*), por el otro. Este pararelismo de libertades, por llamarlo de algún modo, se pone de manifiesto en el hecho de que la propia naturaleza no necesariamente premia la moralidad de los actos del sujeto, haciéndolo feliz. Bajo tales condiciones, la "conciencia inmoral" (*das unmoralische Bewußtsein*) puede encontrar en la naturaleza, aunque más no sea de modo casual o contingente, su propia realización (*seine Verwirklichung*), mientras que la "conciencia moral[mB]" sólo puede hallar en el orden natural la ocasión (*Veranlassung*) para obrar, pero no puede ver en él ninguna fortuna para su propia ejecución ni ninguna satisfacción para su propia consumación: el mundo se le aparece, más bien, como razón de queja, en virtud de la inadecuación (*Unangemessenheit*) con sus propias aspiraciones y de la injusticia (*Ungerechtigkeit*) que supone para ella misma tener que contemplar su pro-

pio objeto como mero deber (*reine Pflicht*), y no como una realidad (cf. p. 325). Por otra parte y, en rigor, por lo mismo, la propia "conciencia moral[*mB*]" no puede renunciar, sin más, a la felicidad (*Glückseligkeit*), de modo tal de excluir dicho momento o componente de la representación de su propio fin absoluto. La referencia a la felicidad queda incorporada en el "fin objetivado" (*der gegenständlich gewordenen Zweck*) de la moralidad, esto es, en la representación del "deber cumplido" (*erfüllte Pflicht*) (cf. p. 326). El gozo (*Genuß*) no está conectado de modo inmediato con el concepto de la moralidad, considerada como disposición moral interior (*Gesinnung*), sino sólo con el concepto de la "realización" (*Verwirklichung*) de la moralidad. Pero, en esa misma medida, puede decirse que sigue estando contenido, de algún modo, en dicha disposición moral interior, ya que, en razón de su propio carácter, ésta no apunta a permanecer como pura disposición interior, opuesta al obrar efectivo, sino, más bien, al obrar mismo. Ahora bien, si la propia disposición moral interior apunta a realizarse a través del obrar, entonces el "deber cumplido" ha de ser necesariamente tanto acción puramente moral como también "individualidad realizada" (*realisierte Individualität*), lo cual implica, a su vez, la unidad de la moral con la naturaleza. El fin total de la moralidad, que representa tal armonía de la propia moralidad con la naturaleza (felicidad), contiene, pues, en sí mismo la realidad, pero sólo en la medida en que constituye "el pensamiento de dicha realidad" (*der Gedanke der Wirklichkeit*): la armonía de moralidad y felicidad es *pensada* como necesaria, lo que equivale a decir que es *postulada* (cf. p. 326). Este "ser exigido" (*das geforderte Sein*), vale decir, esta exigencia de realidad no es, por tanto, un añadido accidental, sino que pertenece al concepto mismo de la moralidad (p. 326).

El segundo postulado kantiano es, según Hegel, el de la armonía de la moralidad y la voluntad sensible, como fin último de la propia autoconciencia. Hegel parte aquí del conflicto kantiano entre voluntad e inclinación, vale decir, entre razón y sensibilidad. Tal conflicto resulta constitutivo para el obrar moral mismo, al menos, en el plano de la motivación subjetiva, como lo revela la tajante oposición kantiana entre el "obrar por deber" (*aus Pflicht*) y el mero "obrar conforme al deber" (*pflichtgemäß*). Ahora bien, la verdadera moralidad, la moralidad realizada, debería consistir, desde el punto de vista subjetivo, justamente, en la unidad de razón y sensibilidad, de modo tal que la sensibilidad resulte conforme a la moralidad (*gemäß der Moralität*) (cf. p. 327 s.). Pero, una vez más, esa unidad

sólo puede adquirir la figura de un mero "ser postulado" (*ein postuliertes Sein*). Lo que se exige en tal exigencia es una *realidad*, vale decir, la concreción de una consumación (*Vollendung*), que, como tal, no puede permanecer inalcanzable, al modo de una mera tarea que nunca pudiera ser llevada finalmente a cabo. Y, sin embargo, desde la perspectiva de la propia moralidad, tal consumación no puede ser pensada de otro modo. Pero entonces lo que queda afectado no es otra cosa que la propia santidad (*Heiligkeit*) de la esencia moral (*moralische Wesenheit*), justamente en la medida en que el deber absoluto (*absolute Pflicht*) se presenta como algo puramente irreal (*Unwirkliches*) (cf. p. 328 s.). Aquí se encubre, pues, un segundo aspecto de la contradicción interna que afecta a la concepción moral del mundo.

El tercer postulado kantiano concierne, piensa Hegel, a la vinculación entre santidad, deber y autonomía. Como síntesis de los anteriores, debe reunir en sí el punto de vista del cual da testimonio cada uno de ellos. El primero presenta la armonía de moralidad y naturaleza (felicidad), ser y deber ser, en la forma del "ser en sí" (*Ansichsein*), y el segundo, en la forma del "ser para sí" (*Fürsichsein*). Ahora, tal unidad debe ser pensada en la forma del "ser en y para sí" (*An- und Fürsichsein*). Hegel parte aquí del contraste entre el puro saber y querer moral, que debe ser simple, en cuanto se dirige, como tal, al deber puro (*reine Pflicht*), por un lado, y la multiplicidad de deberes particulares y determinados a los que debe ajustarse el obrar moral concreto, por el otro. Esta multiplicidad procede, en definitiva, del saber y el querer empírico, como lo muestra claramente el desarrollo del problema llevado a cabo por Fichte.[14] Por lo mismo, explica Hegel, la conciencia (*Bewußtsein*) no puede ver en la multiplicidad de tales deberes particulares y determinados, en cuanto particulares y determinados, nada sagrado (*nichts Heiliges*), al menos, no de modo inmediato. Pero, al mismo tiempo, a través del concepto del obrar (*Handeln*), que comprende en sí una referencia moral múltiple (*eine mannigfaltige moralische Beziehung*), esos mismos deberes particulares y determinados tienen que po-

---

[14] Para el modo en que Fichte trata el problema relativo al origen de la multiplicidad de deberes particulares y determinados, véase esp. Fichte, *Sittenlehre* esp. §§ 15 y 17. Para una breve discusión del tratamiento fichteano de la "conciencia moral[G]", véase arriba Estudio 8.

der ser considerados en la modalidad del "en y para sí", lo cual sólo puede tener lugar en una conciencia (*Bewußtsein*). Ahora bien, puesto que no puede tratarse aquí de nuestra conciencia, incapaz como es de llevar a cabo dicha síntesis, tiene que tratarse entonces de una diferente. *Se postula*, por tanto, *otra* conciencia (*ein* anderes *Bewußtsein*) que santifica (*heiligt*) dichos deberes particulares y determinados o, lo que es lo mismo, los *conoce y quiere* (*weiß und will*) como deberes (*als Pflichten*). La primera conciencia, la nuestra, sólo contiene el deber puro, indiferente (*gleichgültig*), como tal, frente a cualquier contenido determinado. Más aún: el deber mismo no es aquí otra cosa que esa indiferencia respecto de todo contenido indeterminado. La otra conciencia, que no es la nuestra, contiene, en cambio, la referencia, igualmente esencial, al obrar concreto y, con ello, la necesidad (*Notwendigkeit*) de un determinado contenido (cf. p. 329). Esta conciencia vincula, pues, en una unidad lo universal y lo particular, de modo que su concepto no es otro que el de la armonía de moralidad y felicidad, pero pensado ahora como sujeto, es decir, como una conciencia (*Bewußtsein*), ya que lo visto como deber no puede estar en otro sitio que en una conciencia (cf. p. 329). Por lo mismo, tal conciencia aparece necesariamente como un "amo y señor del mundo" (*ein Herr und Beherrscher der Welt*), que lleva a cabo o produce (*hervorbringt*) la armonía de moralidad y felicidad y, al mismo tiempo, santifica los deberes particulares y determinados, en su inabarcable multiplicidad y diversidad (*als viele*) (cf. p. 329).

En suma: si, por una parte, la conciencia del puro deber, que es nuestra propia conciencia, no puede santificar los deberes particulares y determinados *como tales*, y si, por otra parte, esos mismos deberes sólo pueden ser reconocidos y santificados como deberes por *una* conciencia, se sigue entonces que la mediación entre la conciencia pura y la conciencia determinada del deber, que inevitablemente debe llevarse a cabo aquí, sólo puede tener lugar por referencia a una conciencia diferente de la nuestra, que posea las características ya indicadas. En efecto, sólo una conciencia de tal índole puede elevar todo aquello que nosotros mismos experimentamos como perteneciente al ámbito de la mera facticidad al ámbito de sentido al que pertenecen necesariamente las exigencias morales, de modo tal que lo fácticamente determinado pueda aparecer investido de genuina significación y relevancia, también desde el punto de vista estrictamente moral (cf. p. 329). Por lo mismo, el deber, en general, vale decir, también en su aspecto puro, queda transpuesto, en lo que a su ori-

gen normativo concierne, a la esfera de un ser diferente (*ein anderes Wesen*), que es "Conciencia" y "Legislador Santo" del deber puro (cf. p. 329). Ahora bien, el hecho de que la validez (*das Gelten*) del deber, como lo sagrado en y para sí (*das an und für sich Heilige*), quede situada fuera de la conciencia efectiva o real (*das wirkliche Bewußtsein*), significa, al mismo tiempo, que ésta queda puesta como una conciencia moral imperfecta (*das unvollkommene moralische Bewußtsein*), que resulta incompleta y contingente, tanto en su saber y su convicción, como también en su querer, al estar sus fines afectados por la sensibilidad. Por lo mismo, para preservar su propia dignidad, *esta* conciencia debe ver su propia felicidad no como necesaria, sino como meramente contingente, de modo tal que puede esperarla sólo de la gracia (*aus Gnade*) (cf. p. 330). De modo complementario, el "Ser Absoluto" (*das absolute Wesen*) no viene a ser aquí, en definitiva, más que un ser meramente pensado, proyectado más allá de la realidad efectiva (*jenseits der Wirklichkeit*) a la que tiene acceso nuestra propia conciencia, el cual nos concedería la felicidad, de acuerdo con nuestros méritos (cf. p. 330).

5. La transposición simuladora

El punto de vista de la concepción moral del mundo, piensa Hegel, no logra superar los dualismos de los que parte, a través de una genuina reconciliación, porque no se muestra capaz de pensar lo absoluto como real, sino que lo piensa sólo como representado, aunque tenga que ser representado, inevitablemente, como real (cf. p. 330). Este último diagnóstico corresponde, sin embargo, a la filosofía, vale decir, a la teoría que da cuenta de la experiencia de la conciencia, en el plano de la reconstrucción conceptual, y no puede atribuirse, en cambio, a la peculiar forma de conciencia que representa la concepción moral del mundo, como tal. Ante la propia conciencia situada en ella, la concepción moral del mundo no se presenta de este modo, pues tal forma de consideración no incorpora el reconocimiento temático-conceptual de sus propias contradicciones. A través de tales contradicciones, experimentadas en la forma de un conflicto consigo misma, la conciencia sigue avanzando en su propio desarrollo, pero sin llegar a ser ella misma todavía el concepto que unifica sus propios momentos (cf. p. 330).

La peculiar experiencia de sí misma y de su objeto que hace la conciencia situada en la posición correspondiente a la concepción moral del mundo puede presentarse como un desarrollo que comprende tres proposiciones fundamentales, a saber:[15] a) se parte de la realidad de la (auto)-conciencia moral (*das wirkliche moralische Selbstbewußtsein*), en el sentido de la "conciencia moral^{mB}", la cual se representa su fin último como armonía de la moralidad y la naturaleza, aunque dicha unidad sea meramente postulada; b) sobre la base de la experiencia de la falta de armonía de la realidad con la propia conciencia, se advierte que no hay, en rigor, una autoconciencia moralmente consumada que tenga genuina realidad (*kein moralisch vollendetes wirkliches Selbstbewußtsein*); finalmente, c) se tiene entonces que la unidad de los dos momentos contrapuestos, deber y realidad, sólo resulta posible a través de la referencia a otro ser consciente, con lo cual se trata de una unidad que debe ser proyectada más allá de la realidad de la propia "conciencia moral^{mB}", pero que debe ser vista, de todos modos, como real (cf. p. 331). Lo que se tiene aquí es, en definitiva, un caso peculiar de síntesis dialéctica: a) dice que hay una genuina "conciencia moral^{mB}", b) dice que no, y c) la restituye, pero proyectándola más allá de la realidad de la que se partía inicialmente. La posición así resultante es, a su vez, la que abre paso a la forma específica de negación que caracteriza a una peculiar forma de la conciencia errónea. Se trata, más precisamente, de la figura que Hegel tematiza bajo la noción de "la trasposición simuladora" o, si se prefiere, "el enmascaramiento desfigurador" (*die Verstellung*).

Esta nueva posición de conciencia se corresponde con el fenómeno del fariseísmo y la hipocresía. Aunque opuesta a toda genuina "conciencia moral^{mB}", su origen se halla, precisamente, en los dualismos irreconciliables y las contradicciones no resueltas que anidan en la propia concepción moral del mundo. Para enfatizar este punto, Hegel echa mano de una expresión de ecos kantianos y caracteriza a la concepción moral del mundo, cuya más precisa formulación conceptual se encuentra paradójicamente en la propia filosofía moral de Kant, como un "un nido completo de contradicciones no pensadas" (*ein ganzes Nest gedankenloser Widersprü-*

[15] En lo esencial, sigo en este punto la presentación de Siep (2000) p. 208.

che) (cf. p. 332).[16] El momento determinante en la nueva posición de conciencia correspondiente a la trasposición simuladora es el reconocimiento de la imposibilidad de alcanzar el fin al que apunta la concepción moral del mundo. Sin dar lugar a un abandono explícito del ideal de la moralidad, dicho reconocimiento hace, más bien, que la "conciencia moral[mB]" se avenga, por así decir, con la disociación insuperable entre su propia realidad y su propio ideal. Hegel muestra cómo un simple desplazamiento de la acentuación en la consideración de los mismos hechos basta aquí para que la concepción moral del mundo se trueque nada menos que en su contrario.

Según el primer postulado, la armonía de moralidad y naturaleza no puede verse como presente o real, sino que aparece proyectada más allá de la realidad en la que está situada la propia "conciencia moral[mB]". Pero ésta, la *real* "conciencia moral[mB]" (*das wirkliche moralische Bewußtsein*), es una conciencia actuante (*ein handelndes*), en cuyo obrar consiste la realidad de su moralidad. Por lo mismo, no puede mantenerse en la posición que sitúa la armonía de moralidad y naturaleza en un más allá inalcanzable, pues el obrar no es él mismo otra cosa que dicha armonía, en la medida en que consiste en la producción de una realidad determinada por el propio fin moral: en y con el obrar la "conciencia moral[mB]", que halla su propia realización y su gozo en el logro de la acción concreta (felicidad), realiza de modo inmediato aquella armonía que se proponía como meramente postulada. Esto quiere decir, en su realidad como conciencia actuante, la propia "conciencia moral[mB]" no puede dar verdadero crédito a dicho postulado, justamente, en la medida en que el sentido mismo del obrar consiste en hacer real y presente aquello que, según tal postulado, no debería serlo (cf. p. 333). En el obrar mismo, no se puede tomar en serio, por tanto, la inadecuación (*Unangemessenheit*) del fin y la realidad, porque lo que hay que tomar en serio no es otra cosa que el obrar mismo (p. 333 s.). Pero, por otro lado, la acción real es siempre la acción de la conciencia particular y, como tal, particular y contingente también en su resultado, mientras que lo que como fin exige la razón es un fin universal y omnicomprensivo, que abarca el mundo como un todo, un fin que so-

---

[16] Kant se había valido de la expresión "un nido completo de arrogantes pretensiones dialécticas" (*ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen*) en su crítica de la prueba cosmológica de la existencia de Dios (cf. *KrV* A 609 / B 637).

brepasa completamente el fin de la mera acción individual. *Ese* fin, que se corresponde con el bien supremo, aparece, pues, nuevamente como irrealizable. En suma: se parte de un postulado de armonía de moralidad y naturaleza, en virtud del cual tal armonía aparece proyectada en un más allá situado fuera de la realidad de la propia "conciencia moral^{mB}", pero se comprueba que esta última, como conciencia actuante, niega, por así decir, la irrealidad de tal armonía, puesto que la acción misma no es sino la realización del fin moral, para constatar, por último, que el fin realizado es siempre tan sólo el fin particular de la acción, que no puede jamás coincidir con el fin ominabarcante exigido por la razón. La consecuencia es que ninguno de los momentos puede ser tomado realmente en serio: ni el postulado inicial, porque el obrar real, por así decir, lo desmiente, ni el obrar mismo, por no alcanzar jamás en sus fines y resultados la universalidad exigida por la razón, ni tampoco el fin mismo de la razón, el bien supremo, por aparecer él mismo como irrealizable. Dicho de otro modo: si se da primacía al punto de vista propio del obrar, el bien supremo aparece como irreal y carente de vigencia, pero, viceversa, el punto de partida en el bien supremo trae consigo la lisa y llana supresión de todo obrar y, con ello, también de toda moralidad (p. 334 s). Así, cada paso en la consideración trae necesariamente consigo una cierta "transposición simuladora" o, lo que es lo mismo, un cierto "enmascaramiento desfigurador" de la cosa considerada (*Verstellung der Sache*) (cf. p. 335).

Algo análogo ocurre también con las exigencias planteadas por el segundo y el tercer postulado. La armonía de moralidad y sensibilidad (*Sinnlichkeit*) es meramente postulada y situada, como tal, más allá de la realidad de la propia "conciencia moral^{mB}". Pero, en el obrar mismo, los impulsos (*Triebe*) y las inclinaciones (*Neigungen*) son puestos en conformidad con la moralidad. Y el obrar moral no es él mismo otra cosa que la conciencia que se realiza y se da así a sí misma la configuración de un impulso (*die Gestalt eines Triebes*), vale decir, la inmediata armonía de impulso y moralidad (*die unmittelbare Harmonie des Triebes und der Moralität*). Sin embargo, la sensibilidad es ella misma una naturaleza, que tiene sus propias leyes y sus propios motores, de modo que la moralidad no puede pretender seriamente ser, a su vez, el motor impulsivo de esos impulsos (*Triebfeder der Triebe*). En efecto, en la medida en que éstos tienen ya su propia determinación y su propio contenido particular, sería entonces la "conciencia moral^{mB}" la que debería conformarse a ellos, algo que la propia

moralidad prohibe tajantemente (cf. p. 335). Por tanto, la armonía de sensibilidad y moralidad, presupuesta en el obrar moral como ya presente y realmente dada, queda nuevamente transpuesta de modo simulador, ya que es situada más allá de la propia "conciencia moral[mB]" (cf. p. 335 s.). La perfección moral (*moralische Vollendung*), en la cual la lucha entre la moralidad y la sensibilidad ha cesado ya, constituiría, en rigor, la supresión de la propia moralidad, la cual sólo puede concebirse como la conciencia del fin absoluto, en cuanto puro, vale decir, en contraposición con todos los demás fines, en particular, los vinculados con los impulsos y las inclinaciones de la sensibilidad. Pero el mero hecho de que la "conciencia moral[mB]" lleve a cabo la trasposición simuladora de la perfección moral, proyectándola hacia el infinito, muestra ya que no toma realmente en serio a esta última, puesto que asume que jamás estará consumada (cf. p. 336).

Por lo tanto, lo único que posee genuina vigencia para la "conciencia moral[mB]" es, en definitiva, el estado intermedio de imperfección (*Nichtvollendung*), que debe ser considerado él mismo como un estado de no-moralidad (*Nichtmoralität*), en la medida en que la moralidad no admite propiamente grados (cf. p. 336). Puesto que la propia "conciencia moral[mB]" *sabe* de su imperfección, no puede realmente comprenderse cómo podría aspirar a ser *digna* de la felicidad, lo cual muestra que de lo que se trata aquí no es, en verdad, de la moralidad, sino de la felicidad misma, incluso desligada de aquella (cf. p. 336 s.). Bajo condiciones terrenales, la falta de armonía entre ambas se experimenta, además, en el hecho de que la naturaleza, a menudo, no le proporciona la felicidad al justo, ni se la niega al injusto: el rechazo de esta situación, en su modalidad despechada, tal como se expresa en el juicio de experiencia según el cual algunos no deberían ser felices, toma entonces la forma de la envidia (*Neid*), que se vale de la moralidad como manto de encubrimiento (*Deckmantel*) (cf. p. 337). La moralidad imperfecta (*die unvollendete Moralität*) es, por tanto, impura, vale decir, es inmoralidad (*Inmoralität*). Por lo mismo, la santificación de la conciencia moral sólo puede tener lugar a través de otra conciencia, la de un Legislador Santo. Pero esto constituye una nueva transposición simuladora, un nuevo enmascaramiento de la cosa (*Verstellung der Sache*), porque la "conciencia moral[mB]" no puede ver como santo en sí mismo lo que no es santo para ella, ni puede ser santificada por un Ser Santo, siendo que ella misma no es santa (cf. p. 338). Ni siquiera el Ser

Perfecto, en el cual residiría propiamente la moralidad, puede ser visto, en verdad, como santo por la "conciencia moral[mB]", pues la moralidad pura, completamente separada de la realidad (naturaleza, sensibilidad), no puede ser vista más que como una abstracción irreal y carente de conciencia: la representación de ese Ser puramente moral (*dieses rein moralische Wesen*) no es, pues, más que una nueva transposición simuladora, un nuevo enmascaramiento desfigurador de la cosa (*Verstellung der Sache*), que, como tal, debe ser dejado de lado. En efecto, se trata de una mera abstracción, que, sin embargo, debe ser pensada a la vez como real, al modo en que es real la propia "conciencia moral[mB]", incapaz de encontrar en sí misma la perfección moral realizada (cf. p. 338).

Confrontada de este modo con estas sucesivas transposiciones simuladoras, que no permiten reunir en un concepto los diversos momentos contradictorios considerados, la "conciencia moral[mB]" se ve, pues, forzada a dejar de lado su concepción moral del mundo y a buscar nuevamente refugio en sí misma (cf. p. 339). En tal sentido, Hegel explica que el "sincretismo de estas contradicciones" (*Synkretismus dieser Widersprüche*), que aparecen ahora como tales ante la propia "conciencia moral[mB]", lleva al anonadamiento de esa misma conciencia, en tanto ésta pretenda permanecer en ellas. La "separación" (*Auseinanderstellen*) de estos momentos, en el sentido de una disociación que, consciente de su contradictoriedad, opta por mantenerlos separados, adquiere entonces la forma de la "hipocresía" (*Heuchelei*). Ésta representa, en rigor, lo opuesto de una verdadera "conciencia moral[G]" que fuera pura (*reines Gewissen*), en el sentido preciso que remite a aquella conciencia que llama a la transparencia respecto de las propias motivaciones y las propias intenciones, vale decir, en el sentido preciso que remite a la "conciencia moral[G]" (cf. p. 340). Así visto, el mundo de la trasposición simuladora y el enmascaramiento desfigurador (*die Welt der Verstellung*) no es otra cosa que el desarrollo de la propia autoconciencia moral (*das moralische Selbstbewußtsein*) en sus momentos constitutivos, vale decir, es la *realidad* (*Realität*) de dicha forma de (auto)conciencia (cf. p. 340).

6. La "conciencia moral^G"

La "conciencia moral^G" representa la forma más alta de la moralidad, en la cual quedan, por lo pronto, superadas las contradicciones intrínsecas a la concepción moral del mundo.[17] Hegel la caracteriza como la tercera forma del "sí mismo" (*das dritte Selbst*), junto al "sí mismo" de la "eticidad" (*Sittlichkeit*), que es el "sí mismo" de la persona (*Selbst der Person*), cuyo ser se agota en el "ser reconocido" (*das Anerkanntsein*), y el "sí mismo" de la libertad absoluta, como forma realizada del mundo de la "formación" (*Bildung*), el cual, como se vio, conduce, en su realización como terror, al punto de vista propio de la moralidad pura (cf. p. 341 s.). Este último, sin embargo, es predominantemente abstracto: situada en él, la conciencia no se muestra capaz de superar los dualismos y las contradicciones resultantes de la tajante distinción entre el mundo sensible de la naturaleza y el mundo inteligible de la moralidad. En cambio, en y a través de la "conciencia moral^G", el deber adquiere, por vez primera, su genuina concreción, lo cual equivale a decir también que en esta posición de conciencia tiene lugar una cierta mediación reconciliadora de naturaleza y moralidad. En la "conciencia moral^G" el Espíritu, que vuelve sobre sí mismo, llegar a ser, pues, "Espíritu moral concreto" (*konkreter moralischer Geist*). Pero, como es natural, la "conciencia moral^G" también da lugar a su propia dialéctica, en razón de las exigencias opuestas que plantean sus momentos constitutivos (cf. p. 342).

En su radical individualidad, la "conciencia moral^G" constituye, al mismo tiempo, la instancia suprema de enjuiciamiento del obrar, tal como éste tiene lugar en su concreción y particularidad, es decir, considerado en términos de lo que Hegel denomina aquí "un caso del obrar" (*ein Fall des Handelns*). Así entendido, el caso no sólo es lo sabido, de modo concreto e inmediato, por la "conciencia moral^G", sino que, además, únicamente puede ser sabido al modo en que *ella* lo sabe: es, pues, en la certeza sensible (*sinnliche Gewißheit*) de la "conciencia moral^G" donde el caso es, de modo inmediato, tal como es en sí mismo o bien, para decirlo por medio de la conversa, el caso es en sí mismo únicamente tal como es sabido en dicho saber (cf. p. 342). Con respecto a lo que era propio del

---

[17] Para una exposición más amplia del análisis de la "conciencia moral^G" en *PhG*, véase Mitsui (2005) esp. p. 49-124. Véase también Scheier (1980) p. 469-509.

punto de vista de la concepción moral del mundo, tiene lugar aquí una cierta inversión (*Umkehrung*) de la perspectiva. La "conciencia moral[G]" no disuelve analíticamente el caso particular en una multiplicidad de deberes diferentes, cada uno de los cuales adquiere así su propia sustancialidad. De hacerlo así, el obrar moral mismo aparecería como imposible, puesto que todo caso concreto contendría en sí la oposición de múltiples deberes, de suerte que la realización de un deber conllevaría siempre, de uno u otro modo, también la lesión de otro (cf. p. 342 s.). Por el contrario, la "conciencia moral[G]" debe verse, más bien, una "unidad negativa" (*negatives Eins*) o un "sí mismo absoluto" (*absolutes Selbst*), que cancela, sin más, tal multiplicidad de deberes diferentes sustancializados. Así considerada, la "conciencia moral[G]" constituye un simple obrar conforme al deber, que no se limita a cumplir tal o cual obligación, sino que sabe qué es lo correcto en su concreción (*das konkrete Rechte*) y lo lleva a cabo (cf. p. 343). Con la "conciencia moral[G]" aparece, pues, por vez primera, el obrar moral *como obrar* (*als Handeln*), un obrar en el cual la inactividad (*tatlos*) y la incertidumbre (*Ungewißheit*) de la "conciencia moral[mB]", con sus características oscilaciones y cambios de perspectiva, quedan superadas (cf. p. 343). Por lo mismo, al caracterizar el acto de la "conciencia moral[G]", Hegel se centra, sobre todo, en el momento de la producción misma de lo que clásicamente se denomina el "juicio" o la "sentencia", bajo exclusión de todo tipo de previa deliberación o duda. El conocimiento del deber particular, que es lo propio del saber de la "conciencia moral[G]", se produce de modo inmediato, vale decir, sin necesidad de someter a prueba diferentes posibilidades ni de ponderar diversas obligaciones: la "conciencia moral[G]" tiene, pues, su propia verdad (*Wahrheit*) en la "certeza inmediata de sí misma" (*an der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst*). En tal certeza inmediata de sí, el contenido concreto del obrar moral se presenta bajo la forma de "la propia convicción" (*die eigne Überzeugung*) (cf. p. 343).[18] Y el "sí mismo" aparece aquí, a la vez, como dotado de un contenido concreto, frente al carácter vacío de la representacion del deber en la "conciencia moral[mB]", y como universal sin más, en la medida en que se trata de un

---

[18] El fuerte énfasis en el carácter intuitivo e inmediato de la certeza propia de la "conciencia moral[G]" constituye uno de los aspectos de la presentación hegeliana en los cuales la influencia de la concepción elaborada por Fichte resulta más decisiva. Para una discusión de la concepción fichteana de la "conciencia moral[G]" y su conexión estructural con el ámbito del "sentimiento" (*Gefühl*), véase Pong (2002) p. 133-165.

saber que se sabe él mismo idéntico con el deber (cf. p. 344). Queda así abolida la separación, insuperable para la "conciencia moral[mB]", entre la ley y un "yo" que se somete a ella: es la ley (*Gesetz*) la que es ahora por y para el "sí mísmo" (*um des Selbsts willen*), y no éste por y para aquella (cf. p. 344).

Ahora bien, si la "conciencia moral[G]" se identifica con el obrar moral concreto a través del cual se realiza, se sigue una doble consecuencia, a saber: por una parte, la "conciencia moral[G]", que es siempre individual, ha de hacer valer su pretendida identidad con la ley (el deber) también frente a otros, es decir, frente a otras "conciencias morales[G]", igualmente individuales; por otra parte, no podrá evitar confrontarse con las condiciones que la exterioridad impone necesariamente al obrar, también en su carácter específicamente moral. El desarrollo conjunto de ambos aspectos da lugar al tipo específico de oposición a través del cual se despliega la dialéctica de la "conciencia moral[G]". La "conciencia moral[G]" debe hacerse valer frente a los otros, es decir, debe alcanzar a través del obrar concreto el reconocimiento (*das Anerkanntsein*) al que aspira y debe necesariamente aspirar, ya que, de lo contrario, no podría conservar en sí el saber universal propio de la moralidad (cf. p 344 s.). El momento de la universalidad (*Allgemeinheit*) pertenece de modo esencial al saber propio del obrar en y a conciencia (*das gewissenhafte Handeln*) (cf. p. 346). Sin embargo, toda "puntillosidad de conciencia" (*Gewissenhaftigkeit*) se topa aquí con límites infranqueables, ya que no resulta posible abarcar, de modo irrestricto, la realidad dada de antemano, a fin de conocer con exactitud y tomar en consideración todas las circunstancias del caso (cf. p. 346). La "conciencia puntillosa" (*das gewissenhafte Bewußtsein*) es ella misma consciente de la naturaleza de la cosa de la que se ocupa y de la relación que mantiene con ella, vale decir: sabe que no conoce el caso en el que actúa con la debida universalidad (cf. p. 346). Por otro lado, en lo que concierne a la pretensión de validez ante los demás, ocurre que todo aquello que alguien considera como contenido específico de su deber como individuo puede muy bien aparecer ante los otros, en su modo exterior de realización, justamente como lo contrario de lo que pretendidamente es, vale decir, como una lesión de algún otro deber: el intento de cumplir con el deber de velar por el propio bienestar, por ejemplo, aumentando el propio patrimonio, puede aparecer a los otros, en su modo concreto de realización, como engaño o estafa (*Betrug*); el deber de afirmar frente a

otros la propia independencia, como violencia e injusticia; el deber de conservar la propia vida, a fin de poder servir al prójimo, como cobardía, etc. (cf. p. 347 s.). Con referencia a la inevitable impureza que adquiere el obrar, justamente, en la medida en que debe dotar de un cierto contenido particular a las exigencias universales del deber, Hegel habla aquí de una "mácula de la determinación" (*Makel der Bestimmtheit*), que todo obrar moral, en razón de su irreductible concreción y particularidad, trae ya siempre consigo (cf. p. 348).[19]

Pues bien, en razón de su radical individualidad, la "conciencia moral[G]" tampoco puede quedar atada, sin más, a ningún saber meramente universal. La "conciencia moral[G]" se gana a sí misma en la unidad del pensar puro y la individualidad, pero ello de modo tal que lo que prima en ella, como forma del Espíritu cierto de sí, que tiene su verdad en sí mismo, es *su* conocimiento de las circunstancias (*seine Kenntnis der Umstände*), y no el saber universal (*das allgemeine Wissen*), como tal (cf. p. 349). Por lo mismo, la "conciencia moral[G]" queda ella misma libre frente a todo posible contenido, se absuelve o desliga a sí misma de todo deber determinado, que pudiera valer como ley: en la certeza de sí misma, explica Hegel, la "conciencia moral[G]" tiene la majestad de la autarquía absoluta para atar y desatar (*die Majestät der absoluten Autarkie, zu binden und zu lösen*). En tal sentido, lo único que puede valer ante ella, de modo inmediato, como sin más conforme a deber (*das schlechthin Pflichtmäßige*) es su propia autodeterminación (*Selbstbestimmung*): su deber no es otra cosa que su propio saber de ese mismo deber, en el cual tiene lugar su pura igualdad consigo misma (*die reine Sichselbstgleichheit*) (cf. p. 349). Sin embargo, en su realización exterior o, lo que es lo mismo, en su ser para los otros, aquello recto que la "conciencia moral[G]" hace, en cuanto queda vinculado a un determina-

---

[19] Tampoco una máxima que prescribiera dar siempre prioridad al bien común o el interés general sobre el bien y el interés del individuo, al modo en que lo exige lo que posteriormente se dio en llamar el principio utilitarista, escaparía a las limitaciones estructurales que le impone el hecho de poseer un contenido concreto y específico. En efecto, por una parte, esa misma máxima podría ser reinterpretada como si ordenara la maximización del propio bienestar individual y, por otra, no podría pretender despojar a la "conciencia moral[G]" de su radical individualidad. En definitiva, sería siempre la "conciencia moral[G]" individual la que debería decidir obrar según dicha máxima, sin olvidar, además, que lo propio del acto de la conciencia consiste, justamente, en no atenerse jamás a cálculos y ponderaciones comparativas, sino, más bien, en decidir desde sí misma (*aus sich*), sin recurrir a razones de ese tipo (cf. p. 348 s.).

do contenido, aparece, a la vez, como algo diferente de lo que la propia "conciencia moral[G]" es: la acción es siempre una acción *determinada*, que, como tal, no se identifica con los elementos de la autoconciencia de todos (*das Selbstbewußtsein Aller*). Por lo mismo, en cuanto determinada, la acción tampoco es necesariamente reconocida (*nicht notwendig anerkannt*) por todos (cf. p. 350), aunque eso sería lo que pretende la propia "conciencia moral[G]", en la medida en que incorpora en sí el saber universal propio de la moralidad. En rigor, los demás no pueden saber propiamente si la "conciencia moral[G]" del individuo que actúa según ella es moralmente buena (*moralisch gut*) o mala (*böse*). Más bien, deben asumir que es mala, y ello por razones estructurales. En efecto, así como la "conciencia moral[G]" del que obra es ella misma libre frente a toda determinación concreta del deber, incluso frente a aquella a través de la cual se realiza en la acción particular, así también lo es la "conciencia moral[G]" de los otros. Éstos sólo pueden conservar su "sí mismo" a través de la disolución y la aniquilación en su propia conciencia (*in ihrem eignen Bewußtsein*) de aquello a través de lo cual el individuo que actúa según su propia "conciencia moral[G]" da expresión a su propio "sí mismo". Tal disolución y aniquilación tiene lugar a través del juicio crítico expresado en declaraciones (*durch Urteilen und Erklären*) (cf. p. 350).

Como señala Mitsui,[20] lo que está en juego aquí ya no es el contraste entre la "conciencia moral[G]" y el saber universal de la moralidad, considerado en sí mismo, es decir, de modo abstracto. Se trata, más bien, del contraste entre la "conciencia moral[G]" del individuo que actúa y la "conciencia moral[G]" de los otros que son como él. El reconocimiento que debe obtener la "conciencia moral[G]", que es su ser para los otros, no puede, por tanto, ser otro que el que corresponde a lo que Mitsui denomina aquella "relación" (*Beziehung*) en la cual la "conciencia moral[G]" de todos aparece como dotada de iguales derechos. Por lo mismo, el lenguaje juega aquí un papel fundamental, puesto que es en el medio universal del lenguaje, y no en la acción concreta y determinada, donde puede venir propiamente a la expresión el "sí mismo" de la "conciencia moral[G]" y, eventualmente, alcanzar también el debido reconocimiento. En tal sentido, Hegel caracteriza aquí al lenguaje nada menos que como el existir del Espíritu (*das Dasein des Geistes*): en el medio universal del lenguaje, el "sí

---

[20] Cf. Mitsui (2005) p. 89 s.

mismo" se objetiva como "puro yo = yo" (*als reines Ich = Ich*), que se conserva como tal a "sí mismo", del mismo modo que confluye también con los otros y es su autoconciencia. En su expresión a través del lenguaje, ese "sí mismo" se oye y escucha (*vernehmen*) también a sí mismo, tal como es oído y escuchado por los otros. El oír(se) o escuchar(se) (*das Vernehmen*), es decir, tanto a sí mismo como unos a otros, es, pues, el existir que ha llegado a ser un "sí mismo" (*das zum Selbst gewordene Dasein*) (cf. p. 351). El lenguaje del que aquí se trata, explica Hegel, no es el lenguaje del "sí mismo" desgarrado, propio del "mundo de la formación" (*Welt der Bildung*), es decir, el lenguaje de la orden del Estado y de la queja del individuo que debe someterse a la ley estatal. Se trata, por el contrario, del lenguaje de la propia "conciencia moral[G]", cuyo contenido no es otro que el "sí mismo que se sabe como esencia" (*das sich als Wesen wissende Selbst*): es éste el que aquí habla y se expresa, y tal expresión constituye la verdadera realidad del obrar (*die wahre Wirklichkeit des Tuns*) y la validez de la acción (*das Gelten der Handlung*) (cf. p. 351). Lo que la conciencia (*das Bewußtsein*) expresa aquí es, pues, su convicción (*seine Überzeugung*), ya que es en tal convicción, y no en ningún otro lugar, donde la acción constituye un deber, de suerte que la acción misma vale como un deber únicamente allí donde la correspondiente convicción adquiere expresión. No es, pues, la acción, en su mera existencia exterior, sino, más bien, la convicción de que ella es un deber lo que verdaderamente cuenta para la propia conciencia, y tal convicción tiene su propia realidad en el lenguaje (cf. p. 351). Lo que la conciencia asegura (*versichern*, *Versicherung*) es que, como "conciencia moral[G]", está convencida de que su convicción es la esencia (*das Wesen*) de lo que ella misma es en su obrar (cf. p. 352). No hay lugar aquí para preguntas o dudas referidas a la verdad de lo asegurado ni al carácter obligatorio de lo realizado. El saber inmediato del "sí mismo" cierto de sí, explica Hegel, es él mismo ley y deber, de modo tal que la intención de dicho "sí mismo" (*seine Absicht*) es lo correcto (*das Rechte*), por el mero hecho de ser su intención. Lo único que se exige aquí es que el propio "sí mismo" lo sepa y que declare su convicción de que su saber y su querer son lo correcto (cf. p. 352). Quien declara obrar como lo indica su "conciencia moral[G]" no puede no decir la verdad, pues su "conciencia moral[G]" es su propio "sí mismo" que sabe y desea. Pero, en cualquier caso, *debe* decirlo, puesto que dicho "sí mismo" tiene que ser, a la vez, un "sí mismo" universal (*allgemeines Selbst*), al menos, en cuanto a su forma,

puesto que el contenido de la acción resulta, como tal, indiferente, en razón de su carácter determinado (cf.p. 352). Esa forma universal es el "sí mismo" que tiene su realidad de tal en el lenguaje, se expresa a sí mismo como verdadero y, con ello, reconoce a todo otro "sí mismo" y es también reconocido por él (cf. p. 352).

Lo que aquí se anuncia es, pues, la sublime majestad (*die Majestät seiner Erhabenheit*) de la "conciencia moral[G]", que, en su radical individualidad, queda por encima de toda ley determinada y de todo contenido del deber, justamente, en la medida en que puede acoger cualquiera de esos contenidos en su saber y su querer. Se trata de lo que Hegel denomina aquí "la genialidad moral" (*die moralische Genialität*) que reconoce "la voz interior de su saber inmediato" (*die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens*) como una "voz divina" (*als göttliche Stimme*) (cf. p. 352). En la medida en que para la "conciencia moral[G]" su saber constituye, al mismo tiempo la certeza de su existir (*das Dasein*), ella misma puede verse como aquella fuerza creadora de carácter divino (*die göttliche Schöpferkraft*) que tiene su propia vitalidad (*Lebendigkeit*) en su concepto. Por lo mismo, ella misma es, en sí misma, un oficio divino (*Gottesdienst*), pues su obrar es, a la vez, la contemplación inmediata (*das Anschauen*) de su propio carácter divino (*seiner eignen Göttlichkeit*) (cf. p. 353). Aunque se trata, en prncipio, de un "oficio divino en solitario" (*einsamer Gottesdienst*), es a la vez, y por razones esenciales, también el "oficio divino de una comunidad" (*der Gottesdienst einer Gemeinde*), pues la "conciencia moral[G]" da expresión a su saber y su querer necesariamente como un saber y un querer universales, de modo tal que el "sí mismo" afirma así su pretensión de validez y su acción adquiere la forma de aquello que debe ser realizado (cf. p. 353). En su radical individualidad, la "genialidad moral" apela, pues, a sus semejantes y da lugar así a su propio mundo. La comunidad que tiene Hegel en vista aquí es la de aquellos que están ciertos de obrar en conciencia y así lo manifiestan, cuyo vínculo, considerado en su espíritu y su sustancia, no consiste más que en la declaración recíproca (*die gegenseitige Versicherung*) de las buenas intenciones propias de todo obrar en conciencia, en el gozo compartido de dicha pureza (*Reinheit*) y el regocijo por el esplendor del saber, la expresión y el cultivo de tal excelencia (cf. p. 353). Aquí queda, por lo pronto, superada la oposición entre individualidad y universalidad, puesto que la "conciencia moral[G]" unifica en sí ambos momentos. Dicha unificación tiene lugar al mismo tiempo, por así decir, en dos planos: por un

lado, en el plano de cada "conciencia moral[G]" individual y, por el otro, en el plano de la comunidad. Se trata, en rigor, de las dos caras de un mismo fenómeno, pues la identidad de la "conciencia moral[G]" individual, como el genuino "sí mismo" de la moralidad, con el saber universal que es propio de la moralidad misma posibilita también la unidad de las diversas "conciencias morales[G]" individuales, en la comunidad de quienes obran en y a conciencia.

Ahora bien, a pesar de exhibir esta dimensión irreductiblemente comunitaria, el mundo de la "conciencia moral[G]", que ella misma instituye de modo originario, no pasa de ser, en definitiva, un mundo carente de genuina realidad, un mundo que queda recluido en el ámbito del mero discurso (*Rede*), sin poder trascender sus límites, vale decir, sin lograr realizarse. En efecto, el mundo creado por la "conciencia moral[G]" es su propio discurso (*seine Rede*), que, así como es inmediatamente escuchado, vuelve, sin más, sobre ella misma, sin dar lugar a ninguna configuración objetiva. La "conciencia moral[G]", como genuino "sí mismo" de la moralidad, carece, por tanto, de la fuerza (*Kraft*) necesaria para exteriorizarse (*Entäußerung*), haciéndose ella misma cosa (*sich zum Dinge machen*), y para soportar así la carga del ser (*das Sein zu ertragen*) (cf. p. 354). Por el contrario, explica Hegel, vive en el temor (*Angst*) de manchar el esplendor señorial de su interior (*die Herrlichkeit seines Innern*) a través de la acción y la existencia (*durch Handlung und Dasein*), de suerte que, para conservar la pureza de su corazón, rehuye el contacto con la realidad. Persiste, pues, en su obstinada incapacidad de renunciar a su propio "sí mismo", llevado al extremo de la abstracción, y de darse así sustancialidad a sí misma, vale decir, de transformar su pensamiento (*sein Denken*) en ser (*in Sein*) (cf. p. 354). El reverso de la radical vuelta sobre sí que caracteriza al "sí mismo" de la "conciencia moral[G]", que puede verse como un hundirse (*versinken*) en su propia interioridad (cf. p. 353 s.), viene dado, pues, por su incapacidad, igualmente radical, de hacerse real, de suerte que su única acción es la añoranza (*das Sehnen*) de un orden de cosas que se le aparece como perdido. En tal sentido, la "conciencia moral[G]" paga su pureza y su autotransparencia (*die durchsichtige Reinheit seiner Momente*) al precio de la autoevanescencia: se convierte ella misma en un vapor informe (*gestaltloser Dunst*), que se dispersa en el aire (cf. p. 355). Desde este ángulo, la figura que adquiere el "sí mismo" de la "conciencia moral[G]" se corresponde con lo que Hegel denomina, valiéndose de una figura característica de la lite-

ratura de la epoca, un "alma bella" (*schöne Seele*), que, como tal, ha de ser esencialmente infeliz (*unglücklich*) (cf. p. 355).[21] Como acertadamente señala Mitsui, el carácter esencial de su ser, el cual se reduce a su discurso, no es otro, en definitiva, que el de la "vanidad" (*Eitelkeit*), una vanidad carente de contenido que se busca sólo a sí misma: en la autocomplacencia con su propia excelencia moral, el "alma bella" se presenta como el "sí mismo" de la "conciencia moral[G]" que se suprime a sí mismo evaporándose. Constituye, en tal medida, la figura más pobre de la conciencia natural (*natürliches Bewußtsein*), que, como tal, no logra proveer el fundamento del saber de sí al que está destinado el Espíritu.[22]

Pero, por otro lado, allí donde finalmente se decide a actuar, el "sí mismo" de la "conciencia moral[G]" tampoco puede hacer valer realmente frente a los otros la pretendida identificación de su ser individual con su esencia universal. En efecto, en su interior, la "conciencia moral[G]" individual se sabe libre frente a todo deber determinado que le venga dado de antemano: es ella la que debe dotar en cada caso de contenido concreto a la representación universal y, como tal, vacía del deber. Al hacerlo, la "conciencia moral[G]" individual sabe que es ella misma, como este "sí mismo" individual, la que se da a sí misma su propio contenido determinado del deber, el cual, en la declaración de obrar en y a conciencia, debe adquirir, sin embargo, la forma de la universalidad que es propia del deber, como tal: el fin particular de su obrar –tomado, en cada caso, de su ser determinado (*aus seinem Selbst als diesem bestimmten*), como individualidad natural (*als natürlicher Individualität*)–, queda investido, para ella misma, del carácter universal del deber. La propia "conciencia moral[G]" individual sabe del contraste entre lo que ella es para sí misma y lo que es para otros, allí donde su "sí mismo puro" (*reines Selbst*) se presenta como el de un inviduo particular, frente a otros individuos (cf. p. 355). Sin embargo, en su obrar concreto, ella misma pretende hacer valer la identidad de su "sí mismo" individual, que pertenece a la conciencia natural, con el "sí mismo" universal de la moralidad. En el obrar, lo que cuenta para ella es, pues, su propia individualidad, pero la declara idéntica con lo universal, puesto que presenta su obrar como deber y puntillosidad de conciencia

---

[21] Para el origen y el significado de la figura del "alma bella", véase ahora la buena discusión en Speight (2008) p. 504-519.

[22] Cf. Mitsui (2005) p. 106 s.

(*als Pflicht und Gewissenhaftigkeit*): su acción y su discurso adquieren así la forma de la "hipocresía" (*Heuchelei*) (cf. p. 356).

Como es obvio, lo que Hegel tiene en vista aquí es un fenómeno estructural que, como tal, precede a todo posible actuar y decir hipócrita, en el sentido más habitual del término, el cual alude, más bien, al carácter material de las intenciones de quien lo ejecuta. En efecto, en el caso de lo que Hegel denomina la "hipocresía" se trata de llamar la atención sobre el hecho, tan elemental como inescapable, de que toda pretensión de hacer valer como deber un contenido particular del querer individual y la acción que lo realiza exteriormente queda sujeta, en razón de su propia estructura, a la posibilidad de la crítica y el reproche, incluso allí donde el que declara obrar en y a conciencia, al hacer lo que hace, pueda estar expresando su más genuina convicción interior. En efecto, no hay modo alguno de reducir a cero el riesgo de exposición al reproche de hipocresía, allí donde se pretende obrar por deber y en conciencia, por la sencilla razón de que el obrar sólo puede apuntar a fines particulares, cuya pretendida concordancia con lo que puede valer como universalmente vinculante o como beneficioso para todos queda necesariamente sujeta a interpretación y, por lo mismo, puede ser siempre objeto de controversia. Desde la perspectiva de los otros, que, en la medida en que no actúan y sólo juzgan, adoptan la posición de conciencia correspondiente al "alma bella", lo único claro aquí es, por lo pronto, que el que obra apunta a realizar, en cada caso, su propio fin particular. En tal sentido, a quienes la juzgan desde el exterior, sin tener que involucrarse ellos mismos en su acción, la conciencia del que actúa sólo se les puede aparecer, al menos, en primera instancia, como "moralmente mala" (*böse*), por cuanto se les presenta bajo la forma de la hipocresía (cf. p. 356).

La reconciliación (*Versöhnung*) de ambas posiciones sólo puede tener lugar aquí, piensa Hegel, a través del camino que transita por el desenmascaramiento (*Entlarvung*, *entlarven*) de la hipocresía, como tal. Pero dicho desenmascaramiento, si no quiere incurrir a su vez en lo mismo que pretende desenmascarar, no podrá ser unilateral, sino que deberá poner de manifiesto también el componente de hipocresía que trae consigo la posición de la conciencia que juzga, sin involucrarse ella misma en la acción. Ni la insistencia de la conciencia que actúa en su identificación consigo misma ni la permanencia en la posición de la conciencia que meramente juzga, desde el punto de vista de lo universal, permiten un desen-

mascaramiento de la hipocresía, porque ambas resultan igualmente unilaterales. Por una parte, la conciencia que actúa no puede constituir una real "conciencia moral[G]" (*das wirkliche Gewissen*). En efecto, esta última no podría quedar reducida a la insistencia en un saber y un querer opuesto a lo universal, puesto que lo universal es el elemento mismo de su existir (*das Element seines Daseins*) (cf. p. 356 s.). Por otra parte, la conciencia que se limita a juzgar, desde el punto de vista de lo universal, tampoco puede encarnar a la verdadera "conciencia moral[G]". Por lo pronto, el reproche que ella dirige contra la conciencia que actúa debe verse él mismo ya como una acción, en la cual la conciencia que juzga se atiene a su propia ley, al igual que lo hace la conciencia que actúa. Por lo mismo, el celo que aquella pone a la hora de rechazar el comportamiento de ésta no hace, en rigor, sino legitimarlo, porque le concede, de hecho, el mismo derecho al "ser para sí" (*das gleiche Recht des Fürsichseins*) (cf. p. 357). Pero, además, se añade que el juicio de la conciencia que meramente juzga es, en rigor, su *única* acción, una acción, por asi decir, mínima, en sus consecuencias y, sobre todo, en sus riesgos, que le permite mantenerse a resguardo, recluida en la universalidad del pensamiento: la conciencia que meramente juzga conserva, pues, su pureza, al precio de renunciar a la verdadera acción. Aquí reside el momento específico de hipocresía que anida en esta forma de conciencia: es la hipocresía propia de su pretensión de hacer valer su juicio sobre la acción ajena como su propia acción real (*als wirkliche Tat*) y de probar su propia integridad (*Rechtschaffenheit*) a través de la mera declaración de la excelencia de sus convicciones y disposiciones morales (*moralische Gesinnungen*) (cf. p. 357). En suma: en ambos casos se presenta una misma disociación de discurso (*Rede*) y realidad (*Wirklichkeit*), ya sea en razón del interés egoísta vinculado con el fin de la acción, en contraste con el carácter universal de toda pretensión de obrar por deber, o bien en razón de la ausencia de la acción misma, en contraste con la exigencia de actuar contenida en todo discurso que apela a la noción de deber, la cual carece de todo significado, privada de la referencia al obrar (cf. p. 357).

Estando la hipocresía presente en ambas formas de conciencia, la reconciliación sólo puede tener lugar a través de su desenmascaramiento, en un proceso de reconocimiento mutuo que, a pesar de ser recíproco, no puede tener lugar del mismo modo, en uno y otro caso. Paradójicamente, es la conciencia que actúa, y no la que meramente juzga, la que, a

juicio de Hegel, está en mejores condiciones para desenmascarar su hipocresía, reconociendo su propia maldad. En cierta forma, ya la ha admitido de hecho (*in der Tat*), cuando afirma obrar en conciencia, oponiéndose a lo universalmente reconocido como vinculante (cf. p. 356). En cambio, la conciencia que meramente juzga se afana en su insistencia sobre la maldad de la conciencia que actúa, y es eso, precisamente, lo que la obstaculiza, a la hora de dar paso al reconocimiento de su propia maldad. En la medida en que lleva en sí la marca de la particularidad, ninguna acción puede sustraerse a la crítica implacable de la conciencia que meramente juzga, desde el punto de vista correspondiente al saber universal: para el ayuda de cámara (*Kammerdiener*), explica Hegel, no hay héroe que valga, porque no logra ver a quien actúa, incluso heroicamente, más que como alguien que come, bebe y queda sujeto a la particularidad de sus necesidades (cf. p. 358 s.). En tal sentido, la conciencia que meramente juzga, situada en la perspectiva propia del "alma bella", es ella misma dañina (*niederträchtig*). En efecto, al juzgar y criticar, también ella comparte la acción y, con ello, produce una desigualdad consigo misma y persiste en ella. Y, además, representa ella misma una forma de hipocresía, porque no considera su propio juicio como un modo diferente de la maldad, sino que, más bien, pretende hacerlo valer como la conciencia recta del obrar (*das rechte Bewußtsein der Handlung*) (cf. p. 359). En la irrealidad (*Unwirklichkeit*) y la vanidad (*Eitelkeit*) de su pretensión de saberlo todo mejor se pone por encima de toda acción y pretende que su discurso sin hechos (*sein tatloses Reden*) sea tomado por aquello que no es: una realidad superior (*eine vortreffliche Wirklichkeit*) (cf. p. 359). Es, pues, la conciencia que actúa, y que en cierto modo sabe ya de su propia maldad, la que está en condiciones de ver a la conciencia que juzga como igual a ella misma, en la medida en que aquella se le aparece como una conciencia que busca también su propio fin particular y que, por lo mismo, tampoco puede pretender legítimamente su igualdad con lo universal. En semejante desigualdad ambas están, pues, iguales.

Al intuir (*anschauend*) *esta* igualdad (*diese Gleichheit*) y darle expresión (*aussprechend*), la conciencia que actúa no sólo la reconoce ante sí misma y ante la conciencia que juzga, sino que espera, además, la reciprocidad de esta última. Esta concesión (*Geständnis*) no comporta, como tal, ningún tipo de rebaja ni de humillación, como ocurriría, en cambio, en el caso del sometimiento de un "sí mismo" individual a otro, sobre la base de algún ti-

po de desigualdad. En efecto, se apoya exclusivamente en el reconocimiento inmediato (*Anschauung*) de una igualdad fundamental, que trae consigo también una restitución de la perspectiva que apunta al "sí mismo" universal. Éste sólo puede adquirir expresión en el lenguaje, que es el (medio del) existir del Espíritu como "sí mismo" inmediato (*als unmittelbares Selbst*). La conciencia que actúa no podría, pues, no dar expresión a su reconocimiento de dicha igualdad, y espera, a su vez, que también la otra conciencia, la que meramente juzga, haga su propia contribución al mismo modo de existir (cf. p. 359). Sin embargo, la conciencia que meramente juzga, situada en la perspectiva propia del "alma bella", no está en condiciones de responder del modo esperado por la conciencia que actúa, cuando declara su propia maldad. Mientras persista en su posición característica, no podrá sino rechazar toda comunidad (*Gemeinschaft*) y toda continuidad (*Kontinuität*) con aquella otra, recluyéndose en la dureza de corazón (*das harte Herz*). En la medida en que la conciencia que meramente juzga persiste en la afirmación de su propia pureza, frente a la maldad de la conciencia que actúa, la sugerencia de algún tipo de comunidad o continuidad con ésta sólo puede producirle máxima indignación (*die höchste Empörung*). Pero ello no demuestra otra cosa, en definitiva, que su incapacidad de hacer aquello mismo que ya ha hecho, con su declaración, la conciencia que actúa, a saber: reconocer la diferencia que la separa del "sí mismo" universal y, así, trascenderse, a la vez, a sí misma, deshaciéndose de su "ser para sí" particular (*dem abgesonderten Fürsichsein entsagen*), de modo tal de ponerse a sí misma como particularidad superada (*als aufgehobene Besonderheit*) y, con ello, como continuidad con la otra conciencia, es decir, como universal (*als Allgemeines*) (cf. p. 359 s.). Negándose a reconocer su diferencia con el "sí mismo" universal, la conciencia que meramente juzga, situada en la perspectiva del "alma bella", se presenta, por tanto, como una conciencia abandonada del Espíritu, que, en rigor, lo niega (*als das geistverlaßne und den Geist verleugnende Bewußtsein*) (cf. p. 360). En efecto, no reconoce el poder del Espíritu, en la certeza absoluta de sí, sobre toda acción y toda realidad, al punto de poder quitársela de encima (*abwerfen*) e incluso revocarla (*ungeschehen machen*), a través del perdón. Pero tampoco reconoce su propia contradicción interna, al no dejar valer como verdadera liberación de la carga (*Abwerfung*) aquella que tiene lugar a través del discurso, a la vez que pone su propia realidad en su interior y en su existencia, tal como se da en el discurso, y no, en cambio, en una acción real:

es ella, pues, la que impide que la otra conciencia pueda retornar desde la acción a la existencia espiritual en el discurso y, con ello, a la igualdad (*Gleichheit*) propia del Espíritu. Por lo mismo, es ella la que, en razón de su dureza de corazón (*durch diese Härte*), produce la desigualdad (*Ungleichheit*) que se halla aquí todavía presente (cf. p. 360).

No puede, pues, haber genuina reconciliación, mientras la conciencia que juzga se mantenga en la posición propia del "alma bella", pues toda posible igualdad en dicha forma de conciencia no sería más que una igualdad puramente negativa (*nur negativ*), un "ser privado de espíritu" (*geistloses Sein*), tal como la propia "alma bella" carece de toda realidad (cf. p. 360). El verdadero reestablecimiento de la igualdad (*die wahre... Ausgleichung*), que debe ser necesariamente tanto autoconsciente (*selbstbewußt*) como existente (*daseiend*), sólo puede tener lugar a través del quiebre del corazón endurecido (*das Brechen des harten Herzens*) y su elevación a la universalidad. Se trata, pues, del mismo movimiento de autotrascendencia que tuvo lugar ya en la conciencia que actúa, al reconocer su desigualdad con el "sí mismo" universal. También la conciencia que juzga debe deshacerse, pues, de su "sí mismo" particular, oculto tras la pretensión universal de sus juicios. Y la ocasión para ello no reside en otro lugar que en la admisión de su propia maldad llevada a cabo por la conciencia que actúa, pues es en ella donde la conciencia que juzga puede reconocer la presencia del "sí mismo" universal, actuante en el ámbito del discurso. Las heridas del Espíritu, explica Hegel, curan sin dejar cicatrices: lo hecho no es irrevocable, sino que puede ser retrotraído por el Espíritu a su propio ámbito, de modo tal que lo que había de particular en ello, ya sea en el plano de la intención o bien como negatividad existente, simplemente desaparece (cf. p. 360 s.). Tanto el "sí mismo" que se realiza en la acción como el que finca su "ser para sí" en su propia interioridad son igualmente unilaterales y deben poder superar sus propios límites, si ha de ser posible una genuina reconciliación (cf. p. 361). El primero lo hace al expresar su desigualdad con el "sí mismo" universal, reconociendo su propia maldad. El segundo a través del perdón (*Verzeihung*), que es su propio modo de renunciar a sí mismo (*auf sich*), a su esencia irreal (*auf sein unwirkliches Wesen*), al igualarla, en tanto "sí mismo" particular, con aquella otra esencia que era un obrar real (cf. p. 361). Cuando verdaderamente hace esto, el "sí mismo" de la conciencia que juzga queda en condiciones de revocar el dictamen de maldad contenido en su juicio sobre la conciencia que actúa,

sea porque pasa a considerarla "buena" o, lo que es más propiamente el caso, porque deja definitivamente de lado su insistencia en la diferencia entre el pensamiento determinado de la conciencia que actúa y su propio juicio determinante, tomado como "ser para sí". Del mismo modo, la conciencia que actúa había dejado de lado ya, en el reconocimiento de su maldad, el momento de la determinación misma de la acción, tomado también como "ser para sí" (cf. p. 361).

Ninguna de las dos conciencias puede permanecer, pues, en la hipócrita igualación de sí misma con el "sí mismo" universal, cuya presencia cada una de ellas reconoce, sin embargo, en la otra. La palabra de la reconciliación entre ambas es, pues, el Espíritu existente (*der daseiende Geist*). Éste contempla el saber puro de sí mismo como su esencia *universal* en aquello que es su contrario, esto es, en el saber puro de sí como la *particularidad* (*Einzelheit*) que es absolutamente en sí. Se trata, pues, de un reconocimiento recíproco (*ein gegenseitiges Anerkennen*), en virtud del cual ambas conciencias, la que actúa y la que juzga, se consideran partes de un mismo Espíritu, que no es otro que el Espíritu absoluto, como unidad sustancial de lo universal y lo particular (cf. p. 361). Es, pues, en tal reconocimiento recíproco donde ambas partes alcanzan su verdadera pureza: la conciencia que actúa, en cuanto aparece ahora como "la pura continuidad de lo universal" (*die reine Kontinuität des Allgemeinen*), que sabe que la particularidad que se tiene por esencia es lo que hay de negativo y moralmente malo en ella; la conciencia que juzga, en cuanto se presenta ahora como "la discreción absoluta" (*die absolute Diskretion*), sabedora de sí misma en su unidad pura, que reconoce su universalidad vacía, como conciencia que juzga, como un mero "ser para otro" (cf. p. 361). Elevados de este modo a su propia pureza, ambos Espíritus ciertos de sí no tienen otro fin que su propio "sí mismo" puro (*ihr reines Selbst*), y ninguna otra realidad ni existencia que ese "sí mismo" puro, aunque su diferencia como conciencias individuales permanezca todavía en pie (cf. p. 362): el "sí" reconciliador (*das versöhnende Ja*), en el cual ambos "yo" (*beide Ich*) dejan de lado su existir opuesto, es la existencia del "yo" que se expande en dualidad (*das Dasein des zur Zweiheit ausgedehnten Ichs*), sin dejar de ser igual a sí mismo, y que obtiene la certeza de sí mismo en la completa entrega de sí (*Entäußerung*) y en su contrario. El Espíritu existente y reconciliador es, pues, el Dios que aparece en medio de los reconciliados, que saben de sí mismos como saber puro (cf. p. 362).

7. A modo de conclusión

El análisis hegeliano de la conciencia moral, en el marco del tratamiento de las diversas figuras que forman parte del proceso de la experiencia de la conciencia, en general, combina toda una amplia gama de elementos, que deben ser tenidos debidamente en cuenta, a la hora de formular una valoración de conjunto. Muchos de esos elementos reflejan el carácter peculiarísimo del enfoque practicado por Hegel, que no puede ser analogado, sin más, al tipo de abordaje que caracteriza a concepciones que se sitúan en la perspectiva de tratamiento propia de la ética filosófica, en el sentido habitual del término. En efecto, no se encuentra en Hegel un análisis detallado de la estructura, la operación y las funciones de la conciencia moral, en el estilo de la que llevan a cabo autores como Tomás de Aquino o Kant, por mencionar dos de los más representativos. Más allá de sus muchas diferencias de detalle, tales análisis suelen caracterizarse por practicar, de hecho, un enfoque predominantemente estático: aislan el fenómeno tematizado y buscan esclarecer su estructura, sin pretender situarlo como un momento particular dentro un proceso de autoesclarecimiento mucho más amplio, de carácter transindividual e incluso transepocal, vale decir, histórico. Aunque atisbos de una concepción semejante pueden encontrarse ya en diversos contextos de la obra de Kant y, con más claridad y vigor, también en la de Fichte, sólo con Hegel irrumpe esta nueva modalidad de tratamiento en el centro mismo del interés filosófico, y pone así de manifiesto toda su impactante grandeza, pero también sus miserias, en ocasiones, no menos impactantes. Tener en cuenta debidamente la peculiar inserción sistemática de los análisis realizados por Hegel resulta, por lo mismo, fundamental, a la hora de poder apreciar adecuadamente la potencialidad y también los límites de la concepción así elaborada.

La famosísima crítica a la "concepción moral del mundo" muestra la característica ambivalencia de muchos de los análisis elaborados por Hegel. Desde un punto de vista histórico-filológico, resulta muy difícil resistir la conclusión de que el modo en el que Hegel construye la posición que atribuye a Kant y Fichte no hace, ni remotamente, debida justicia a la diferenciación de las posiciones elaboradas por ambos autores. Más aún: la construcción de Hegel podría ponerse incluso como ejemplo de lo que no debería ser una interpretación que aspire a satisfacer exigencias ele-

mentales de caridad hermenéutica. En efecto, Hegel sólo logra mostrar que las posiciones de Kant y Fichte son incapaces de superar los dualismos característicos de la "concepción moral del mundo" forzando las inconsistencias de modo, por momentos, extremo, y pasando, además, bajo silencio todo lo relativo al modo en que ambos autores caracterizan específicamente la operación de la "conciencia moral[G]", a la que, como forma de la "facultad del juicio" (*Urteilskraft*), ambos asignan la función fundamental de mediación entre lo sensible y lo inteligible, lo particular y lo universal. Por lo demás, no resulta, en modo alguno, obvio que la supresión de todo residuo de dualismo, en el ámbito específico de la moralidad, sea un objetivo, sin más, deseable, que una concepción que aspire a hacer justicia a los fenómenos tematizados en cada caso debiera esforzarse siempre por alcanzar, no importa a qué precio. Por caso, es, cuando menos, altamente discutible la tesis hegeliana según la cual la caracterización del bien supremo como un bien que el agente moral finito no podría alcanzar jamás meramente por sus propios medios deba verse como una debilidad insuperable de la concepción de Kant, y no, más bien, como un ejemplo de su fortaleza fenomenológica, a la hora de atenerse a los rasgos más elementales de nuestra experiencia mundana y de hacer justicia también a su relevancia moral. Esto no impide, sin embargo, que, considerada desde un punto de vista puramente sistemático, y dejando entonces de lado la cuestión de si resulta adecuada como interpretación de los autores criticados, la crítica hegeliana de la "concepción moral del mundo" pueda poseer ella misma una incuestionable relevancia. En efecto, tiene el indudable mérito de reconocer, confiriéndole una peculiar acentuación, no exenta incluso de dramatismo, el hecho, tan elemental como importante, de que, en razón de su propia orientación intrínseca hacia el obrar, la moralidad no puede quedar jamás recluida en el ámbito de una mera universalidad abstracta.

Como Hegel lo pone ejemplarmente de manifiesto, la moralidad sólo puede llegar a ser lo que está verdaderamente llamada a ser, ingresando en un ámbito de realización que, en su exterioridad y su particularidad, le resulta, como tal, ajeno, pero del cual no podría pretender excluirse, sin sacrificar al mismo tiempo también su propia realidad. Allí donde hace caso omiso a su propia vocación de realidad, la conciencia moral no sólo no da lugar a ninguna forma genuinamente moral del "sí mismo", sino que se transforma, más bien, en lo contrario de aquello que ella misma,

como moralidad, pretende y debe ser. La hipocresía es la forma invertida de una moralidad que quiere preservarse a sí misma, huyendo de su propia realidad. La pretendida pureza sin mácula no es aquí sino la máscara hipócrita del fariseísmo, que, desentendido de su propia realidad, quiere erigirse, a la vez, en juez implacable del obrar ajeno. Por otro lado, la decisión por el obrar, aun donde procede ella misma de lo que exige la propia moralidad, no podría reclamar para sí, en razón de su mero origen, ningún privilegio de inmunidad frente a la crítica y el reproche, sin incurrir ella misma en una nueva forma de hipocresía. Por el contrario, una vez que ha optado por obrar, la conciencia moral debe hacerse cargo de su propia realidad, que no es otra que la realidad del obrar mismo, y que contiene siempre mucho más que su razón de ser originaria: ni la acción es jamás la mera intención que la motiva, ni el sujeto que obra en conformidad con lo que asume que es su deber puede pretender jamás situarse, sin más, por encima de todos los condicionamientos vinculados con su propia invidualidad y con las circunstancias de su obrar. La inevitable exposición del obrar al reproche y la crítica es, paradójicamente, lo que le proporciona a la conciencia moral la ocasión de hacerse cargo, de modo integral e irrestricto, de su verdadera realidad, dejando atrás toda pretendida identificación de sí misma con el deber del que procede su propia decisión por la acción. No importa, a tal efecto, si el reproche y la crítica proceden, a su vez, de la actitud hipócrita que se pretende superior, simplemente, por haber rehuido la confrontación con las circunstancias. Y, como lo pone de relieve Hegel, el reconocimiento de la propia realidad, que abre la posibilidad del perdón, sólo puede proceder de una conciencia que se ha hecho cargo integralmente de sí misma, es decir, también de lo que hay de particular y contingente en ella, renunciando a la tentación de enmascarar su propia finitud, a través de la sublimación de sus ideales.

Por lo mismo, la posibilidad de la reconciliación, que da lugar al tipo de comunidad que corresponde a un genuino "nosotros", sólo se ofrece allí donde el señalamiento hipócrita de las faltas ajenas deja paso al sincero reconocimiento de las propias. En efecto, como en su día ya lo había señalado Sócrates, toda verdadera conciencia crítica ha de empezar siempre por ser crítica de sí misma. La conciencia moral individual no alcanza, pues, su propia verdad más que allí donde queda ella misma transpuesta al ámbito de un genuino nosotros. Ésta es la forma peculiar de

universalidad a la que está llamada la conciencia moral, como tal: una universalidad encarnada, que ha dejado ya detrás de sí la fantasmagoría de la abstracción. El destino de la individualidad más radical consiste siempre, según esto, en la superación de sí misma, para dar lugar a una genuina comunidad. En una genuina comunidad, lejos de perderse a sí misma, llega a ser plenamente lo que ella misma está llamada a ser. Aquí reside, sin duda, una de las lecciones más importantes del análisis hegeliano, aunque se pueda ser mas o menos escéptico, e incluso radicalmente crítico, frente a la tentación maximalista a la que parece haber sucumbido el propio Hegel, a la hora de extraer las consecuencias que se derivarían de ella.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Obras de I. Kant

Anthropologie	*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798, ²1800), ed. R. Brandt, Hamburg 2000; citado según la paginación de *Akademie-Ausgabe*, vol. VII, Berlin 1917, p. 117-333 (ed. O. Külpe).
Briefwechsel 1789-1794	*Briefwechsel 1789-1794*, *Akademie-Ausgabe*, vol. XI, Berlin ²1922 (ed. P. Menzer).
Dissertatio	*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), *Akademie-Ausgabe*, vol. II, Berlin 1905, p. 385-419 (ed. E. Adickes).
EF	*Zum ewigen Frieden* (1795), en: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis – Zum ewigen Frieden*, ed. H. Klemme, Hamburg 1992; citado según la paginación de *Akademie-Ausgabe*, vol. VIII, Berlin 1923, p. 341-386 (ed. H. Maier).
EFM	"Ergänzungen zu den Fortschritten der Metaphysik", *Vorarbeiten und Nachträge*, *Akademie-Ausgabe*, vol. XXIII, Berlin 1955, p. 469-476 (ed. G. Lehmann).
Grundlegung	*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785, ²1786), ed. B. Kraft – D. Schönecker, Hamburg 1999; citado según la paginación de *Akademie-Ausgabe*, vol. IV, Berlin 1911, p. 386-463 (ed. P. Menzer).
GSE	*Bemerkungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), *Akademie-Ausgabe*, vol. II, Berlin 1905, p. 205-256 (ed. P. Menzer).

Jäsche Logik	*Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* (1800), ed. G. B. Jäsche, *Akademie-Ausgabe*, vol. IX, Berlin – Leipzig 1923, p. 1-150 (ed. M. Heinze).
KpV	*Kritik der praktischen Vernunft* (1788), ed. K. Vorländer con una bibliografía de H. F. Klemme, Hamburg ^{10}1990; citado según la paginación de la *Akademie-Ausgabe*, vol. V, Berlin ^{2}1913, p. 1-163 (ed. P. Natorp).
KrV	*Kritik der reinen Vernunft* (^{2}1787, 1781), ed. J. Timmermann – H. Klemme, Hamburg 1998.
KU	*Kritik der Urteilskraft* (1790), ed. H. F. Klemme con notas de P. Giordanetti, Hamburg 2001; citado según la paginación de *Akademie-Ausgabe*, vol. V, Berlin ^{2}1913, pp. 165-485 (ed. W. Windelband).
LK	"Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen" (1747), *Akademie-Ausgabe*, vol. I, Berlin 1910, p. 1-181 (ed. K. Lasswitz – J. Rahts).
MAN	*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786), *Akademie-Ausgabe*, vol. IV, Berlin 1911, p. 465-565 (ed. A. Höfler).
MdS	*Metaphysik der Sitten* (1797), ed. B. Ludwig, Hamburg 1990; citado según la paginación de *Akademie-Ausgabe*, vol. VI, p. 203-493, Berlin 1914 (ed. P. Natorp).
MdS Vigilantius	*Metaphysik der Sitten Vigilantius* (1793-1794), *Akademie-Ausgabe*, vol. XXVII/2.1, Berlin 1975, p. 475-732 (ed. G. Lehmann).

MpVT “Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee” (1791), *Akademie-Ausgabe*, vol. VIII, Berlin 1928, p. 253-271 (ed. H. Maier).

Metaphysik Dohna *Allgemeine Metaphysik Dohna* (1792-1793), *Akademie-Ausgabe* vol. XXVIII/2.1, p. 611-704 (ed. G. Lehmann).

Metaphysik Pölitz *Metaphysik L_1, 3. Kosmologie, Psychologie, Theologie nach Politz, Akademie-Ausgabe,* vol. XXVIII/1, Berlin 1968, p. 193-350 (ed. G. Lehmann).

Moralphilosophie Collins *Moralphilosophie Collins* (1784-1785), en: *Akademie-Ausgabe*, vol. XXVII/1, Berlin 1974, p. 237-473 (ed. G. Lehmann).

Naturrecht Feyerabend *Naturrecht Feyerabend* (1784), *Akademie-Ausgabe*, vol. XXVII/2.2, Berlin 1979, p. 1317-1394 (ed. G. Lehmann).

NLBR “Neuer Lehrbegriff von Bewegung und Ruhe” (1758), ed. K. Lasswitz, *Akademie-Ausgabe*, vol. II, Berlin 1905, p. 13-25.

OP *Opus postumum* (1796-1803)*, Erste Hälfte: Convolut I bis IV*, *Akademie-Ausgabe,* vol. XXI, Berlin – Leipzig 1936 (ed. A. Buchenan – G. Lehmann).

Praktische Philosophie Herder *Praktische Philosophie Herder* (1764-1765), *Akademie-Ausgabe*, vol. XXVII/1, Berlin 1975, p. 1-90 (ed. G. Lehmann).

Praktische Philosophie Powalski *Praktische Philosophie Powalski* (1777?), *Akademie-Ausgabe*, vol. XXVII/1, Berlin 1975, p. 91-235 (ed. G. Lehmann).

Prolegomena *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wisssenschaft wird auftreten können* (1783); citado según la paginación de *Akademie-Ausgabe*, vol. IV, Berlin 1911, p. 253-383 (ed. B. Erdmann).

Reflexionen II	*Kants Handschriftlicher Nachlaß*, II/1-2: *Anthropologie*, *Akademie-Ausgabe*, vol. XV/1-2, Berlin 1923 (ed. E. Adickes).
Reflexionen VI	*Kants Handschriftlicher Nachlaß*, VI: *Moralphilosophie, Rechtsphilosophie und Religionsphilosophie*, *Akademie-Ausgabe*, vol. XIX, Berlin 1934 (ed. F. Berger).
Rechtslehre	*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797), *Metaphysik der Sitten*, *Erster Teil*, ed. B. Ludwig, Hamburg [2]1998; citado según la paginación de *Akademie-Ausgabe*, vol. VI, Berlin 1914, p. 203-372 (ed. P. Natorp).
Religion	*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793), ed. B. Stangneth, Hamburg 2003; citado según la paginación de *Akademie-Ausgabe*, vol. VI, Berlin 1914, p. 1-202 (ed. G. Wobbermin).
Religionslehre Pölitz	*Philosophische Religionslehre nach Pölitz, Kants Vorlesungen*, Bd. V: *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie, Zweite Hälfte, Zweiter Teil, Akademie-Ausgabe,* vol. XXVIII/2,2, Berlin 1972, p. 993-1126 (ed. G. Lehmann).
RM	*Von den verschiedenen Racen der Menschen* (1775), *Vorkritische Schriften II (1757-1777)*, *Akademie-Ausgabe*, vol. II, Berlin 1905, p. 427-443 (ed. M. Köhler).
Tugendlehre	*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (1797), *Metaphysik der Sitten*, *Zweiter Teil*, ed. B. Ludwig, Hamburg 1990; citado según la paginación de *Akademie-Ausgabe*, vol. VI, p. 373-493, Berlin 1914 (ed. P. Natorp).
VE	*Eine Vorlesung Kants über Ethik*, ed. P. Menzer, Berlin 1924.

Verkündigung — "Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie" (1796), *Akademie-Ausgabe*, vol. VIII, p. 411-422, Berlin 1923 (ed. H. Maier).

VM — *Vorlesung zur Moralphilosopie* (1774-1775), ed. W. Stark con una introducción de M. Kühn, Berlin – New York 2004.

VMP — *Vorlesungen über die Metaphysik*, ed. K. H. L. Pölitz, Damrstadt 1988 (= Erfurt 1821).

Vorarbeiten MdS — "Vorarbeiten zur *Metaphysik der Sitten*, Erster Teil: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*", *Akademie-Ausgabe*, vol. XXIII, Berlin 1955, p. 207-370 (ed. G. Lehmann).

2. Obras de J. G. Fichte

BM — *Die Bestimmung des Menschen*, ed. F. Medicus – H. Brandt, F. Meiner, Hamburg, 2000; edición crítica: J. G. Fichte, *Gesamtausgabe*, vol. I/6, ed. R. Lauth – H. Gliwitzky, Stuttgart – Bad Cannstatt 1981, p. 183-311.

Briefwechsel 1793-1795 — *Briefwechsel 1793-1795*, *Gesamtausgabe*, vol. III/2, ed. R. Lauth – H. Jakob, Bad Cannstatt 1970.

GN — *Grundlage des Naturrechts*, ed. M. Zahn, Hamburg 1979; edición crítica: *Gesamtausgabe*, vol. I/3, ed. R. Lauth – H. Jacob, Bad Cannstatt 1966, p. 291-460.

Sittenlehre — *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (1798), ed. F. Medicus – H. Verweyen, Hamburg 1995; edición crítica: *Gesamtausgabe*, vol. I/5, ed. R. Lauth – H. Gliwitzky, Stuttgart – Bad Cannstatt 1977, p. 19-317.

WL 1794 *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, ed. F. Medicus, Hamburg 1956; edición crítica: *Gesamtausgabe*, vol. I/2, ed. R. Lauth – H. Jacob – M. Zahn, Stuttgart – Bad Cannstatt 1965, p. 173-451.

WL 1797-1798 *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/1798)*, ed. P. Baumanns, Hamburg 1984; edición crítica: *Gesamtausgabe*, vol. I/4, ed. R. Lauth – H. Gliwitzky, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1970, p. 183-279.

3. Obras de G. W. F. Hegel

GPhR *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), *Gesammelte Werke*, vol. 14/1, ed. K. Grotsch – E. Weisser-Lohmann, Hamburg 2009.

PhG *Phänomenologie des Geistes* (1807), *Gesammelte Werke,* vol. 9, ed. W. Bonsiepen – R. Heede, Hamburg 1980.

4. Obras de otros filósofos modernos

A. G. Baumgarten

EPh *Ethica philosophica*, Halle ^{3}1763 (1740, ^{2}1751); reproducido en: I. Kant, *Akademie-Ausgabe*, vol. XXVIII/2.1, ed. G. Lehmann, Berlin 1968, p. 871-1028.

IPhP *Initia philosophiae practicae primae*, Halle 1760; reproducido en: I. Kant, *Akademie-Ausgabe*, vol. XIX, ed. F. Berger, Berlin 1934, p. 5-91.

C. A. Crusius

Anweisung *Anweisung vernünftig zu leben* (1744, 1767), en: *Die philosophischen Hauptwerke*, vol. 1, ed. G. Tonelli, Hildesheim – Zürich – New York 1999.

J. G. Hamann

ChE “Chimärische Einfälle über den zehnten Theil der Briefe die Neueste Litteratur betreffend” (1762), in: *Sämtliche Werke. Historisch-Kritische Ausgabe*, ed. J. Nadler, vol. 2, Wien 1950, p. 157-165.

J.-J. Rousseau

Émile *Emile ou De l'éducation* (1762), en: *Oeuvres Complètes*, ed. B. Gagnebin – M. Raymond, vol. IV: *Émile. Éducation – Morale – Botanique*, Paris 1969, p. 239-877 (ed. Ch. Witz – P. Burgelin).

3. Literatura secundaria

Abel, G, (1978), *Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Berlin – New York 1978.

Allison, H. E. (1990), *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990.

Ameriks, K. (2006), “Kant and Motivational Externalism”, en: Klemme – Kühn – Schönecker (2006) p. 3-22.

——— (2010), “Reality, Reason, and Religion in the Development of Kant's Ethics”, en: Bruxvoort Lipscomb – Krueger (2010) p. 23-47.

Annas, J. (1992), “Ancient Ethics and Modern Morality”, *Philosophical Perspectives*, vol. 6: *Ethics*, (1992) p. 119-136.

——— (1993), *The Morality of Hapiness*, Oxford – New York 1993.

——— (1996), “Aristotle and Kant on Morality and Practical Reasoning”, en: Engstrom – Whiting (1996) p. 237-259.

Anscombe, G. E. M. (1957), *Intention*, Cambridge (Mass.) – London 2000 (= Oxford 1957, ²1963).

——— (1958), “Modern Moral Philosophy”, *Philosophy* 33/124 (1958) 1-19; reproducido en: *The Collected Philosophical Papers of G. E. M. Anscombe*, vol. III: *Ethics, Religion and Politics*, Oxford 1981, p. 26-42.

Bacin, S. – Ferrarin, A. – La Rocca, C. – Ruffing, M. (eds.) (2013), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 3, Berlin – Boston 2013.

Batscha, Z. (1976), *Materialien zu Kant's Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M. 1976.

Baum, M. (2014), "Kant über die Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt", en: Römer (2014) p. 101-116.

Baumanns, P. (1984), "Einleitung des Herausgebers", en: Fichte, *WL 1797-1798* p. VII-XXVIII.

Beuthan, R. (2008) "Hegels phänomenologischer Erfahrungsbegriff", en: Vieweg – W. Welsch (2008) p. 79-94.

Bilbeny, N. (1994), *Kant y el tribunal de la conciencia*, Barcelona 1994.

Boeri, M. D. – Ooms, N. (eds.) (2012), *El espíritu y la letra. Un homenaje a Alfonso Gómez Lobo*, Buenos Aires 2012.

Bojanowski, J. (2006), *Kants Theorie der Freiheit*, Berlin – New York 2006.

Borges, M. d. L. (2012), *Razâo e emoçâo em Kant*, Pelotas 2012.

Bormann, F.-J. – Wetzstein, V. (eds.), *Gewissen. Dimensionen eines Grundbegriffs medizinischer Ethik*, Berlin – Boston 2014.

Brandt, R. (ed.) (1982), *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981*, Berlin – New York 1982.

——— (2007a), *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg 2009 (= 2007).

——— (2007b), "Die Bestimmung des Menschen als Zentrum der kantischen Philosophie", en: Stolzenberg (2007) p. 19-49.

Braun, H. – de Bom, E. (eds.) (2020), *Companion to the Spanish Scholastics*, Leiden (en prensa).

Brezina, F. E. (1999), *Die Achtung. Ethik und Moral der Achtung und der Unterwerfung bei Immanuel Kant, Ernst Tugendhat, Ursula Wolf und Peter Singer*, Frankfurt a. M. 1999.

Brink, B. van den – Owen, D. (eds.) (2007), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge 2007.

Broadie, S. – Rowe, Chr. (2002), *Aristotle, Nicomachean Ethics*, translation, introduction and commentary, Oxford 2002.

Bruxvoort Lipscomb, B. J. – Krueger, J. (eds.) (2010), *Kant's Moral Metaphysics*, Berlin – New York 2010.

Bubner, R. – Gladigow, B. – Haug, W. (eds.) (1990), *Die Trennung von Natur und Geist*, München 1990.

Bourgeois, B. (1995) *L'idéalisme de Fichte*, Paris 1995.

Burnet, J. (1900), *The Ethics of Aristotle*, Salem (New Hampshire) 1988 (= London 1900).

Byrd, S. (1989), "Kant's Theory of Punishment: Deterrence in its Threat, Retribution in its Execution", *Law and Philosophy* 8 (1989) 151-200; reproducido en: Byrd – Hruschka (2006a) p. 273-322.

Byrd, S. – Hruschka, J. (2005), "Lex iusti, lex iuridica, lex iustitiae in Kant's *Rechtslehre*", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie* 91/4 (2005) 486-500.

——— (2006), "Der ursprünglich und a priori vereinigte Wille und seine Konsequenzen in Kants *Rechtslehre*", *Jahrbuch für Recht und Ethik* 14 (2006) 141-165.

——— (eds.) (2006a), *Kant and Law*, Aldershot (England) – Burlington (USA) 2006.

——— (2010), *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge 2010.

Carrasco, M. A. (1996), *Consecuencialismo. Por qué no*, Pamplona 1999.

Cesa, C. (2006), "Praktische Philosophie und Trieblehre bei Fichte", en: Manz – Zöller (2006) p. 21-37.

Class, M. (1964), *Gewissensregungen in der griechischen Tragödie*, Hildesheim 1964.

Crowell, S. G. (2007), "*Sorge* or *Selbstbewußtsein*? Heidegger and Korsgaard on the Sources of Normativity", *European Journal of Philosophy* 15/3 (2007) 315-333.

——— (2010), "Heidegger on Practical Reasoning: Morality and Agency", en: González – Vigo (2010) p. 49-74.

Cruz Cruz, J. (2003), *Fichte. La subjetividad como manifestación del absoluto*, Pamplona, 2003

Denis, L. (ed.) (2010), *Kant's 'Metaphysics of Morals'. A Critical Guide*, Cambridge 2010.

De Pascale, C. – Fuchs, E. – Ivaldo, M. – Zöller, G. (eds.) (2004), *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim – Zürich – New York 2004.

Di Giulio, S. – Frigo, A. (eds.) (2020), *Kasuistik und Theorie des Gewissens. Von Pascal bis Kant. Akten der Kant-Pascal-Tagung in Tübingen, 12.–14. April 2018*, Berlin – New York 2020.

Doyle, D. (2014), *La doctrina estoica de la* oikeiosis. *Reconstrucción sistemática de la fundamentación de la moral en el estoicismo*, Hildesheim – Zürich – New York 2014.

Düsing, K. (1976), "Kant und Epikur. Untersuchungen zum Problem der Grundlegung einer Ethik", *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 2 (1976) 39-58.

——— (1986), *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Köln 1986.

Ebbinghaus, J. (1959), "Die Formeln des kategorischen Imperativs und die Ableitung inhaltlich bestimmter Pflichten" (1959), en: Ebbinghaus (1968) p. 140-160; nueva reproducción en: Ebbinghaus (1988) p. 209-230.

——— (1968), *Gesammelte Aufsätze, Vorträge und Reden*, Hildesheim 1968.

——— (1988), *Philosophie der Freiheit. Praktische Philosophie 1955-1972*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, ed. G. Geismann – H. Oberer, Bonn 1988.

Egger, M. (ed.) (2014), *Philosophie nach Kant. Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*, Berlin – Boston 2014.

Eisler, R. – Ritter, J. – Gründer, K. (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4: *I-K*, Darmstadt 1976.

Engstrom, St. – Whiting, J. (eds.) (1996), *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge 1998 (= 1996).

Enskat, R. (1986), *Die hegelsche Theorie des praktischen Bewußtseins*, Frankfurt a. M. 1986.

——— (2001), "Autonomie und Humatität. Wie kategorische Imperative die Urteilskraft orientieren", en: Enskat (2018) p. 51-94.

——— (2010), "Ist die Moral strukturell rational? Die kantische Antwort", en: Enskat (2018) p. 238-261.

——— (2018), *Vernunft und Urteilskraft. Kant und die kognitiven Voraussetzungen vernünftiger Praxis*, Freiburg i. Br. – München 2018.

Ferrer, U. (1995), "De la teoría general del valor a una ética de fines, en Husserl", *Anuario Filosófico* 28/1 (1995) 41-60.

Flikschuh, K. (2011), "Gottesdienst und Afterdienst: die Kirche als öffentliche Institution?", en: Höffe (2011) p. 193-210.

Fonnesu, L. (2004), "Pflicht und Pflichtenlehre. Fichtes Auseinandersetzung mit der Aufklärung und mit Kant", en: De Pascale – Fuchs – Ivaldo – Zöller (2004) p. 133-146.

Forschner, M. (1988), "Moralität und Glückseligkeit in Kants Reflexionen", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 42 (1988) 351-370.

——— (1989), "Guter Wille und Haß der Vernunft. Ein Kommentar zu *GMS* 393-396", en: Höffe (1989) p. 66-82.

——— (1990), "Über natürliche Neigungen. Die Stoa als Inspirationsquelle der Aufklärung", en: Bubner – Gladigow – Haug (1990) p. 93-117.

——— (1995), *Die stoische Ethik. Über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*, Darmstadt [2]1995 (1981).

Förster, E. (1992), "Was darf ich hoffen?", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992) 168-185.

——— (1998), "Die Wandlungen in Kants Gotteslehre", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52 (1998) 341-362.

Franklin, J. (2015), *The Science of Conjecture. Evidence and Probability before Pascal*, Baltimore [2]2015.

Friedrich, R. (2004), *Eigentum und Staatsbegründung in Kants 'Metaphysik der Sitten'*, Berlin – New York 2004.

Frierson, P. R. (2003), *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge 2003.

Fröhlich, B. – O'Connor, B. (2015), "Sokrates", en: Willaschek – Stolzenberg – Mohr – Bacin (2015) p. 2130-2131.

Fugate, C. D. (2014), *The Teleology of Reason. A Study of the Structure of Kant's Critical Philosophy*, Berlin – New York 2014.

Fulda, H.-F. (1999), "Erkenntnis der Art, etwas Äußeres als das Seine zu haben (Erster Teil. Erstes Hauptstück)", en: Höffe (1999) p. 87-115.

Gadamer, H.-G. (1964), "Philosophische Bemerkungen zum Problem der Intelligenz" (1964), en: *Neuere Philosophie*, II: *Probleme – Gestalten*, *Gesammelte Werke*, vol. 4, Tübingen 1987, p. 276-287.

——— (1989), "Heidegger und das Ende der Philosophie" (1989), en: *Hermeneutische Entwürfe. Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 2000, p. 195-207.

Gauthier, R. A. – Jolif, J. Y. (1958-1959), *Aristote. L'Éthique à Nicomaque*, vol. I-II, Louvain – Paris 1970, 2da. ed. con una nueva introducción; edición original: Louvain 1958-1959.

Geismann, G. (2006), "Recht und Moral in der Philosophie Kants", *Jahrbuch für Recht und Ethik* 14 (2006) 3-124.

Gerlach, S. (2010), *Wie ist Freiheit möglich? Eine Untersuchung über das Lösungspotential zum Determinismusproblem in Kants* Kritik der reinen Vernunft, Tübingen 2010.

Girndt, H. – Traub, H. (eds.) (2003), *Praktische und angewandte Philosophie I. Beiträge zum vierten Kongress der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft (Berlin 03.-08. Oktober 2000)*, en: *Fichte-Studien* 23 (2003).

Goldstein, J. (2010), "Die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis und der Weg zur Vergötterung bei Hamann und Kant", *Kant-Studien* 101/2 (2010) 189-216.

González, A. M. – Vigo, A. G. (eds.) (2010), *Practical Reason. Scope and Structures of Human Agency*, Hildesheim – Zürich – New York 2010.

——— (eds.) (2019), *Reflexion, Gefühl, Identität im Anschluß an Kant / Reflection, Emotion, Identity. From Kant Onwards*, Berlin 2019.

Goy, I. (2013), "Virtue and Sensibility", en: Trampota, A. – Sensen, O. – Timmermann (2013) p. 183-206.

Grandjean, A. (2014), "*Moralische Schwärmerei.* Kant et l'oubli stoïcien de la finitude morale", *Philosophie Antique. Problèmes, Renaissances, Usages* 14 (2014) 157-181.

Gregor, M. J. (1963), *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the 'Metaphysik der Sitten'*, Oxford 1963.

Greenwood, L. H. G. (1909), *Aristotle, Nicomachean Ethics, Book Six*, New York 1973 (= Cambridge 1909).

Guyer, P. (2002), "Kant's Deductions of the Principles of Right", en: Timmons (2002) p. 23-64.

——— (2010), "Moral Feelings in the *Metaphysics of Morals*", en: Denis (2010) p. 130-151.

Haro Romo, V. de (2015), *Duty, Virtue and Practical Reason in I. Kant's* Metaphysics of Morals, Hildesheim – Zürich – New York 2015.

Heidegger, M. (1924), *Die Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, *GA* Bd. 18, ed. M. Michalski, Frankfurt a. M. 2002.

——— (1927), *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 1986, reimpresión de la 7a. edición de 1953 con el agregado de las notas del ejemplar de mano del autor.

——— (1930), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (1930), *GA* Bd. 31, ed. H. Tietjen, Frankfurt a. M. 1982.

——— (1946), *Brief über den "Humanismus"* (1946), en: *Wegmarken*, ed. Fr.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. ²1978, p. 311-360.

Herrero, M. – Cruz Prados, A. – Lázaro, R. – Martínez Carrasco, A. (eds.), *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*, Pamplona, 2014.

Heubült, W. (1980), *Die Gewissenslehre Kants in ihrer Endform von 1797. Eine Anthroponomie*, Bonn 1980.

Hill, T. E. Jr. (1997), "Kant on Punishment: A Coherent Mix of Deterrence and Retribution", *Jahrbuch für Recht und Ethik* 5 (1997) 291-314; reproducido en: Hill (2000) p. 173-199.

——— (1999), "Kant on Wrongdoing, Desert, and Punishment", *Law and Philosophy* 8 (1999) 407-441; reproducido en: Byrd – Hruschka (2006a) p. 337-366 y Hill (2002a) p. 310-339.

——— (2000), *Respect, Pluralism, and Justice. Kantian Perspectives*, Oxford 2000.

——— (2002), "Punishment, Conscience, and Moral Worth", en: Timmons (2002) p. 233-253 y Hill (2002a) p. 341-361.

——— (2002a), *Human Welfare and Moral Worth. Kantian Perspectives*, Oxford 2007 (= 2002).

Himmelmann, B. (2003), *Kants Begriff des Glücks*, Berlin – New York 2003.

Höffe, O. (1982), "Kants Begründung des Rechtszwangs und der Kriminalstrafe", en: Brandt (1982) p. 335-398.

——— (ed.) (1989), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt a. M. ²1993 (= 1989).

——— (ed.) (1999), *Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Berlin 1999.

——— (ed.) (2011), *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Berlin 2011.

Hogrebe, W. (ed) (2008), *Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels Phänomenologie des Geistes (1807)*, Würzburg 2008.

Honneth, A. (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. ²2003 (= 1992).

——— (2001), "Die transzendentale Notwendigkeit der Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: § 3)", en: Merle (2001) p. 63-80.

——— (2005), *Verdinglichung*, Frankfurt a. M. 2005.

Horn, C. (2008), "Kant und die Stoiker", en: Neymeyr – Schmidt – Zimmermann (2008) p. 1081-1103.

——— (2014), *Nichtideale Normativität. Ein neuer Blick auf Kants politische Philosophie*, Frankfurt a. M. 2014.

Hruschka, J. (2004), "The Permissive Law of Practical Reason in Kant's *Metaphysics of Morals*", *Law and Philosophy* 23 (2004) 45-72.

Hünnig, D. – Klingner, S. – Olk, C. (eds.), *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants*, Berlin – Boston 2013.

Husserl, E. (1925), *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, Husserliana* IX, ed. W. Biemel, Den Haag 1968.

——— (1931), *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, *Husserliana* I: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, ed. S. Strasser, Den Haag ²1973.

Ikäheimo, H. – Laitinen, A. (2007), "Analyzing Recognition: Identification, Acknowledgement and Recognitive Attitudes towards Persons", en: van den Brink – Owen (2007) p. 33-56.

Irwin, T. (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford 1988.

Janke, W. (1970), *Fichte. Sein und Reflexion – Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970.

Jáuregui, C. (2008), *Sentido interno y subjetividad. Un análisis del problema del auto-conocimiento en la filosofía trascendental de Kant*, Buenos Aires 2008.

Josifović, S. – Kok, A. (eds.) (2017), *Der „innere Gerichtshof" der Vernunft. Normativität, Rationalität und Gewissen in der Philosophie Immanuel Kants und im Deutschen Idealismus*, Leiden – Boston 2017.

Kainz, H. (2004), *Natural Law. An Introduction and Re-examination*, Chicago 2004.

Kaulbach, Fr. (1978), *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin – New York 1978.

——— (1984), *Ästhetische Welterkenntnis bei Kant*, Würzburg 1984.

Kazim, E. (2017), *Kant on Conscience. A Unified Approach to Moral Self-Consciousness*, Leiden – Boston 2017.

Kersting, W. (2004), *Kant über Recht*, Paderborn 2004.

——— (2007), *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kant's Rechts- und Staatsphilosophie*, Paderborn [3]2007, versión modificada y ampliada de la edición original de 1984.

Kittsteiner, H. D. (1988), "Kant and casuistry", en: Leites (1988) p. 185-213.

——— (1991), *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt a. M. – Leipzig 1991.

Klemme, H. F. (1996), *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Hamburg 1996.

Klemme, H. F. – Kühn, M. – Schönecker, D. (eds.) (2006), *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg 2006.

Knappik, F. – Mayr, E. (2013), "Gewissen und Gewissenhaftigkeit beim späten Kant", en: Bacin – Ferrarin – La Rocca – Ruffing (2013) p. 329-341.

——— (2019), "'An Erring Conscience is an Absurdity'. The Later Kant on Certainty, Moral Judgment and the Infallibility of Conscience", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 101/1 (2019) 92-134.

Köhler, D. (1998), "Hegels Gewissensdialektik", en: D. Köhler – O. Pöggeler (1998) p. 209-225.

Köhler, D. – Pöggeler, O. (eds.) (1998), *G. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1998.

Kojève, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la* Phénoménologie de l'Esprit *professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, ed. R. Queneau, Paris 1988 (= 1947).

König, P. (1999), "§§ 18-31: Episodischer Abschnitt (§§ 32-40)", en: Höffe (1999), pp. 133-153.

Kornblith, H. (2010), "What reflective endorsement cannot do", *Philosophy and Phenomenological Research* 80 (2010) 1-19.

—— (2012), *On Reflection*, Oxford 2012.

Korsgaard, C. (1996a), *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge – New York 2000 (= 1996).

—— (1996b), *The Sources of Normativity*, ed. O. O'Neill, Cambridge – New York 2004 (= 1996).

—— (2008), *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford – New York 2008.

—— (2009), *Self-Constitution. Agency, Identity, and Integrity*, Oxford – New York 2009.

Kracht, H. von (1961), *Ansätze zu einer situationsethischen Betrachtungsweise in der Nikomachischen Ethik des Aristoteles*, tesis doctoral (Universität Köln), Köln 1961.

Kraut, R. (1979), "Two Conceptions of Hapiness", *Philosophical Review* 88 (1979) 167-197.

—— (1989), *Aristotle on the Human Good*, Princeton (New Jersey) 1989.

—— (2006a), "Doing without Morality: Reflections on the Meaning of *Dein* in Aristotle's *Nicomachean Ethics*", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30 (2006) 159-200.

—— (ed.) (2006b), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford 2006.

Kraye, J. – Saarinen, R. (eds.) (2005), *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, Dordrecht 2005.

Krouglov, A. N. (2008), "Zur Vorgeschichte des Begriffs der Phänomenologie", en: Hogrebe (2008), pp. 9-31.

La Rocca, C. (2013), "Kant on Self-knowledge and Conscience", en: Hünnig – Klingner – Olk (2013) p. 364-385.

——— (2020), "Gewissen und Urteilskraft in Kants Auffassung der Kasuistik", en: Di Giulio – Frigo (2020) p. 177-192.

La Vopa, A. J. (2001), *Fichte. The Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799*, Cambridge 2001.

Lehmann, G. (1974), "Zur Analyse des Gewissens in Kants Vorlesungen über Moralphilosophie", en: Lehmann (1980) p. 27-58.

——— (1979), "Kants Tugenden", en: Lehmann (1980) p. 58-95.

——— (1980), *Kants Tugenden. Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin – New York 1980.

Leites, E. (ed.) (1988), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge 2002 (= 1988).

Leyva, G. (2008a), "Inmanuel Kant: la razón de la acción", en: Leyva (2008b) p. 315-362.

——— (ed.) (2008b), *Filosofía de la Acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Madrid 2008.

Louden, R. B. (2000), *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*, Oxford 2000.

——— (2006), "Moralische Stärke: Tugend als Pflicht gegen sich selbst", en: Klemme – Kühn – Schönecker (2006) p. 79-95.

Ludwig, B. (1990), "Einleitung", en: Kant, *Tugendlehre* p. XIII-XXVIII.

——— (1999), "Kommentar zum Staatsrecht (II) §§ 51-52; Allgemeine Anmerkung A; Anhang, Beschluss", en: Höffe (1999) p. 173-194.

——— (2014), "'Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch'. Lebendige, vernünftige und sittliche Weltwesen bei Kant", en: Römer (2014) p. 117-142.

Luo, X. (2019), *Aspekte des Selbstbewusstseins bei Kant. Identität, Einheit und Existenz*, Berlin 2019.

Mahoney, J. (1997), "Probabilismus", en Müller (1997) p. 465-468.

Manz, H.-G. – Zöller, G. (eds.) (2006), *Fichtes praktische Philosophie. Eine systematische Einführung*, Hildesheim – Zürich – New York 2006.

Mather, R. (2003), "On the Concepts of Recognition", en: Girndt – Traub (2003) p. 85-103.

Mayes, B. T. G. (2011), *Counsel and Conscience. Lutheran Casuistry and Moral Reasoning After the Reformation*, Göttingen 2011.

Melches Gibert, C. (1994), *Der Einfluß von Christian Garves Übersetzung Ciceros* De officiis *auf Kants* Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Regensburg 1994.

Meld Shell, S. (2009), *Kant and the Limits of Autonomy*, Cambridge (Mass.) – London 2009.

Merle, J.-C. (ed.) (2001), *Johann Gottlieb Fichte, "Grundlage des Naturrechts"*, Berlin 2001.

Mesch, W. (ed.) (2013), *Glück – Tugend – Zeit. Aristoteles über die Zeitstruktur des guten Lebens*, Stuttgart – Weimar 2013.

Michalson, G. E. (2014), *Kant's 'Religion within the Boundaries of Mere Reason'. A Critical Guide*, Cambridge 2014.

Mitsui, Y. (2005), *Die Dialektik des Gewissens in der "Phänomenologie des Geistes". Eine Interpretation zum Kapitel "Das Gewissen"*, Frankfurt a. M. 2005.

Møller, S. (2020), *Kant's Tribunal of Reason. Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason*, Cambridge 2020.

Müller, G. (ed.) (1997), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. XXVII: *Politik / Politologie – Publizistik / Presse*, Berlin – New York 1997.

Mulholland, L. A. (1990), *Kant's System of Rights*, New York – Oxford 1990.

Neymeyr, B. – Schmidt, J. – Zimmermann, B. (eds.) (2008), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, Bd. 2: *Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*, Berlin – New York 2008.

Nida-Rumelin, J. (1993), *Kritik des Konsequentialismus*, München 1995 (= 1993).

Nowack-Juchacz, E. (2003), "Das Anerkennungsprinzip bei Kant, Fichte und Hegel", en: Girndt – Traub (2003) p. 75-84.

Oberer, H. (1982), "Über einige Begründungsaspekte der Kantischen Strafrechtslehre", en: Brandt (1982) p. 399-423.

Osawa, T. (2014), *Perfection and Morality. A Commentary on Baumgarten's Ethica Philosophica and its Relevance to Kantian Ethics*, Tesis Doctoral, Macquarie University, Sidney 2014.

Palmquist, S. R. (2016), *Comprehensive Commentary on Kant's Religion within the Bounds of Bare Reason*, Malden (MA) – Oxford 2016.

Papish, L. (2018), *Kant on Evil, Self-Deception, and Moral Reform*, Oxford 2018.

Pendlebury, G. (2005), *Action and Ethis in Aristotle and Hegel. Escaping the Malign Influence of Kant*, Hampshire – Burlington 2005.

Piepmeier, R. (1976), "Intelligenz, Intelligentsia, Intellektueller", sección I, en: Eisler – Ritter – Gründer (1976), vol. 4, 445-447.

Pinkard, T. (1999), "Kant, Citizenship, and Freedom (§§ 41-52)", en: Höffe (1999), pp. 155-172.

Pippin, R. (2008), *Hegel's Practical Philosophy. Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge 2008.

Placencia, L. (2011), "Kant y la voluntad como razón práctica", *Tópicos* (México) 41 (2011), 63-104.

——— (2013), "Die Subjektivität der Maximen bei Kant", en: Bacin – Ferrarin – La Rocca – Ruffing (2013), pp. 521-532.

——— (2019), *Handlung und praktisches Urteil bei Kant*, Freiburg i. Br. – München 2019.

Pöggeler, O. (1992), *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg – München 1992.

Pong, W. (2002), *Das Verhältnis des kategorischen Imperativs und des Gewissens bei Fichte*, Frankfurt a. M. 2002.

Quine, W. v. O. (1986), *Philosophy of Logic*, Cambridge (Mass.) ^{2}1986 (= 1970).

Reath, A. (2006), *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Oxford 2006.

Reich, K. (1935), "Kant und die Ethik der Griechen", en: Reich (2001), pp. 113-146.

Reich, K. (2001), *Gesammelte Schriften*, ed. M. Baum, Hamburg 2001.

Reiner, H. (1974), "Gewissen", en: J. Ritter (1974), vol. 3, 574-592.

Richardson Lear, G. (2006), "Aristotle on Moral Virtue and the Fine", en: Kraut (2006b) p. 116-136.

Richter, D. (ed.) (2000), *Ethics after Anscombe. Post "Modern Moral Philosophy"*, Dordrecht – Boston 2000.

Ricoeur, P. (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris 1986.

Ritter, J. (ed.) (1974), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3: *G-H*, Darmstadt 1974.

Rodríguez Aramayo, R. – Roldán Panadero, C., *Inmanuel Kant, Lecciones de ética*, trad. esp. R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán Panadero, con introducción y notas de R. Rodríguez Aramayo, Barcelona 1988.

Römer, I. (ed.) (2014), *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*, Berlin – New York 2014.

Saage, R. (1976), "Naturzustand und Eigentum", en: Batscha (1976) p. 206-233.

Sánchez Madrid, N. (2016), "Resonancias emocionales de la razón en Kant", *Princípios* 23/41 (2016) 33-74.

Sánchez Ostiz, P. (2008), *Imputación y teoría del delito. La doctrina kantiana de la imputación y su recepción en el pensamiento jurídico-penal contemporáneo*, Montevideo – Buenos Aires 2008.

Santozki, U. (2006), *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie*, Berlin – New York 2006.

Schadow, S. (2013), *Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant*, Berlin – New York 2013.

Scheier, C. A. (1980), *Analytischer Kommentar zu Hegels* Phänomenologie des Geistes. *Die Architektonik des erscheinenden Wissens*, Freiburg i. Br. – München ^{2}1986 (= 1980).

Scheler, M. (1928), *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), en: *Gesammelte Werke*, Bd. 9: *Späte Schriften*, ed. M. S. Frings, Bern – München 1976, p. 7-71.

Schillp, P. A. (1938), *Kant's Critical Ethics*, Evanston 1960 (= 1938).

Schink, W. (1913), "Kant und die stoische Ethik", *Kant-Studien* 18/1-3 (1913) 419-475.

Schmidt, E. E. – Schönecker, D. (2014a), "Kants Philosophie des Gewissens. Skizze für eine kommentarische Interpretation", in: Egger (2014) p. 279-312.

——— (2014b), "Vernunft, Herz und Gewissen. Kants Theorie der Urteilskraft zweiter Stufe als Modell für die Medizinische Ethik", en: Bormann – Wetzstein (2014) p. 229-250.

——— (2017), "Über einen (unentdeckten) Gottesbeweis in Kants Philosophie des Gewissens", en: Josifović – Kok (2017) p. 115-153.

Schönecker, D. (1999), *Kant:* Grundlegung *III. Die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Freiburg – München 1999.

Schüßler, R. (2005), "On the Anatomy of Probabilism", en: Kraye – Saarinen (2005) p. 91-113.

——— (2019), *The Debate on Probable Opinions in the Scholastic Tradition*, Leiden 2019.

——— (2020a), "Casuistry and Probabilism", en: Braun – de Bom (2020) (en prensa).

——— (2020b), "Kant und der Probabilismus", en: Di Giulio – Frigo (2020) p. 193-216.

Schwartz, M. (2006), *Der Begriff der Maxime bei Kant. Eine Untersuchung des Maximenbegriffs in Kants praktischer philosophie*, Berlin – Münster 2006.

Schwember, F. (2007), *El giro kantiano del contractualismo*, Pamplona 2007.

——— (2013), *Libertad, derecho y propiedad. El fundamento de la propiedad en la filosofía del derecho de Kant y Fichte*, Hildesheim – Zürich – New York 2013.

Seel, G. (2009), "How Does Kant Justify the Universal Objective Validity of the Law of Right?, *International Journal of Philosophical Studies* 17/1 (2009) 71-94.

Seidler, M. J. (1981), *The Role of Stoicism in Kant's Moral Philosophy*, tesis doctoral, 2 vols., Saint Louis University, Saint Louis (Missouri) 1981.

Sherman, N. (1997), *Making A Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge 1997.

Siep, L. (2000), *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und "Phänomenologie des Geistes"*, Frankfurt a. M. – Darmstadt, 2000.

——— (2008), "Moralischer und sittlicher Geist in Hegels *Phänomenologie*", en: K. Vieweg – W. Welsch (2008) p. 415-438.

——— (2014), *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jeaner Phänomenologie des Geistes*, Hamburg [2]2014.

Simmert, S. (2017), *Probabilismus und Wahrheit. Eine historische und systematische Analyse zum Wahrscheinlichkeitsbegriff*, Wiesbaden 2017.

Spaemann, R. (1997), *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Stuttgart 1998 (= 1997).

Speight, A. (2008), "Was is das Schöne der schönen Seele? Hegel und die ästhetischen Implikationen der letzten Entwicklungsstufe des Geistes", en: Vieweg – Welsch (2008) p. 504-519.

Stemmer, P. (2008), *Normativität. Eine ontologische Untersuchung*, Berlin – New York 2008.

Stewart, J. A. (1892), *Notes on the Nichomachean Ethics of Aristotle*, vol. I-II, Bristol – Sterling (Virginia) 1999 (= Oxford 1892).

Stolzenberg, J. (ed.) (2007), *Kant in der Gegenwart*, Berlin – New York 2007.

Störmer-Caysa, U. (1995), *Über das Gewissen. Texte zur Begündung der neuzeitlichen Subjektivität*, Weinheim 1995.

Timmermann, J. (2003), *Sittengesetz und Freiheit. Untersuchungen zu Immanuel Kants Theorie des freien Willens*, Berlin – New York 2003.

Timmons, M. (ed.) (2002), *Kant's 'Metaphysics of Morals'. Interpretative Essays*, Oxford 2002.

Tomasi, G. (1999), *La voce e lo sguardo. Metafore e funzioni della coscienza nella doctrina kantiana della virtù*, Pisa 1999.

Torralba, J. M. (2009), *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, Hildesheim – Zürich – New York 2009.

——— (2012), "*Stoic Kathortoma, Perfect Duty and Kant's Notion of Acting* aus Pflicht. *The Relevance of the Oikeiosis-Doctrine for the Notions of Moral*

Good and Inner Attitude (Gesinnung) *in Kantian Ethics*", en: Vigo (2012) p. 295-346.

Trampota, A. – Sensen, O. – Timmermann, J. (eds.) (2013), *Kant's "Tugendlehre". A Comprehensive Commentary* Berlin – Boston 2013.

Tugendat, E. (1979), *Selbstbeweußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M. 1981 (= 1979).

Verweyen, H. (2000), "Einleitung", en: Fichte, *BM* p. IX-XXXVII.

Vieweg, K. – Welsch, W. (eds.) (2008), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt a. M. 2008.

Vigo, A. G. (1996), *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Freiburg – München 1996.

——— (1999), "Incontinencia, carácter y razón según Aristóteles", en: Vigo (2006b) p. 325-362.

——— (2004), "Determinación y reflexión", *Anuario Filosófico* XXXVII/3 (2004) 749-795.

——— (2006a), "Reflexión y juicio", *Diánoia* (México) LI/57 (2006) 27-64.

——— (2006b), *Estudios aristotélicos*, Pamplona 2011 (= 2006).

——— (2007), "Medios y fines en el *Gorgias* de Platón (466a-468e), *Méthexis* (Sankt Augustin) XX (2007) 181-201.

——— (2008), "*Prâxis* como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional", en: G. Leyva (ed.), *Filosofía de la Acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, Madrid, p. 53-86.

——— (2010a), "Autorreferencia práctica y normatividad", en: González – Vigo (2010) p. 197-223.

——— (2010b), "Identidad práctica e individualidad según Aristóteles", *Hypnos* (San Pablo) 24/2 (2010) 129-164.

——— (2010c), "La concepción aristotélica del silogismo práctico. En defensa de una interpretación restrictiva", *Diánoia* (México) 65 (2010) 3-39.

——— (2011b), “Naturalismo trascendental. Una interpretación de la fundamentación aristotélica de la ética”, en: C. Natali (ed.), *Aristotle: Metaphysics and Practical Philosophy. Essays in Honour of Enrico Berti*, Louvain-La-Neuve – Paris – Walpole, p. 111-142.

——— (2012a), “Platón y las aporías del conocimiento de sí”, en: Boeri – Ooms (2012) p. 215-247.

——— (ed.) (2012b), *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, Hildesheim – Zürich – New York 2012.

——— (2013a), “Überlegung und Entscheidung. Zur Zeitstruktur der praktischen Rationalität”, en: Mesch (2013) p. 139-159.

——— (2013b), “La conciencia errónea. De Sócrates a Tomás de Aquino”, *Signos Filosóficos* 15/29 (2013) 9-37.

——— (2014), “Conciencia moral como figura del Espíritu. Una aproximación al análisis hegeliano del *Gewissen* en *Phänomenologie des Geistes*”, en: Herrero – Cruz Prados – Lázaro – Martínez Carrasco (2014) p. 953-990.

——— (2019), “Reflektierte Wahrnehmung. Kant und der reflexive Weg zur Befreiung des Gefühls”, en: González – Vigo (2019) p. 105-117.

Volpi, F. (1984), *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984.

——— (1989), “*Sein und Zeit*: Homologien zur *Nikomachischen Ethik*”, *Philosophisches Jahrbuch* 96 (1989) 225-240.

Walter, J. (1874), *Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie*, Jena 1874.

Westphal, K. R. (2002), “A Kantian Justification of Posession”, en: Timmons (2002) p. 89-109.

Wieland, W. (1989), *Aporien der praktischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1989; citado según la versión española contenida en: Wieland (1996) p. 15-50.

——— (1996), *La razón y su praxis. Cuatro ensayos filosóficos*, Buenos Aires 1996.

——— (1998), “Kants Rechtsphilosophie der Urteilskraft”, *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52/1 (1998) 1-22.

——— (2001), *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Göttingen 2001.

Willaschek, M. (1997), "Why the *Doctrine of Right* does not belong in the *Metaphysics of Morals*", *Jahrbuch für Recht und Ethik* 5 (1997) 205-227.

——— (2002), "Which Imperativs for Right? On the Non-Prescriptive Character of Juridical Laws in Kant's *Metaphysics of Morals*", en: Timmons (2002) p. 65-87.

Willaschek, M. – Stonzenberg, J. – Mohr, G. – Bacin, S. (eds.) (2015), *Kant-Lexikon*, Bd. 1-3, Berlin – Boston 2015.

Wood, A. W. (1990), *Hegel's Ethical Thought*, Cambridge 1995 (= 1990).

——— (2002), "The Final Form of Kant's Practical Philosophy", en: Timmons (2002) p. 1-21.

——— (2008), *Kantian Ethics*, Cambridge – New York 2008

Zac, S. (1972), "Kant, les stoïciens et le christianisme", *Revue de Métaphysique et de Morale* 77/1 (1972) 137-165.

Zimmermann, St. (2011), *Kants Kategorien der Freiheit*, Berlin – New York 2011.

Zingano, M. (2008), *Aristóteles, Ethica Nicomachea I 13 – III 8. Tratado da virtude moral*, traducción, notas y comentarios, Sâo Paulo 2008.

Zhouhuang, Z. (2017), "The Development of Kant's Theory of Moral Feeling", *Contextos Kantianos* 5 (2017) 58-74.

INDICACIÓN DE LAS FUENTES

Estudio 1
La primera versión del texto procede de la parte dedicada a Kant de un curso de doctorado titulado “Conciencia, autoengaño y autotransparencia (Kant, Hegel, Heidegger)”, que fue dictado en Universidad de Navarra, Pamplona, España, entre el 27 de enero y el 20 de febrero de 2009. Una versión reelaborada fue presentada en el curso “Autoconciencia, autoconocimiento, autotransparencia. La pervivencia de un motivo socrático en la filosofía alemana, de Kant a Heidegger”, dictado para la Cátedra Honoraria “Razón, fe y cultura”, del Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile, entre el 11 y el 19 de agosto de 2014. El texto permanecía inédito en ambas versiones. La presente versión fue revisada íntegramente, y contiene ampliaciones y cambios sustanciales, en diversas partes del desarrollo.

Estudio 2
Version original: “Inteligencia práctica y facultad del juicio según Kant”, en: M. Oriol Salgado (ed.), *Inteligencia y filosofía*, Madrid 2012, p. 211-257. El texto remonta, en su origen, a una conferencia dictada en 2011. La presente versión incluye correcciones y cambios menores.

Estudio 3
Versión original: “Ética y derecho según Kant”, *Tópicos* (Ciudad de México) 41 (2011) 105-158. Una versión abreviada fue publicada en: J. de Garay – J. Araos (eds.), *Racionalidad política, virtudes públicas y diálogo intercultural*, Sevilla 2016, p. 83-120. La presente versión, basada en la original, incluye correcciones y cambios menores, y añade también unas pocas referencias bibliográficas no consideradas en la versión original.

Estudio 4
Versión original inglesa: “Kant’s Conception of Natural Right”, en: A. M. González (ed.), *Natural Law as a limiting concept*, Burlington – London

2008, p. 121-140. Una versión española ampliada fue publicada en: "La concepción kantiana del derecho natural", en: D. M. Granja – T. Santiago (eds.), *Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos*, México D. F. 2011, p. 317-349. En esta última se basa la presente vesión, que contiene unas pocas correcciones menores.

Estudio 5
La versión original en alemán, titulada "Handlung als Kausal- und Sinnzusammenhang. Programmatische Überlegungen zu Kant", corresponde al texto, inédito, de una "Humboldt Lecture", dictada en la Universidad de Halle-Wittenberg, Halle, Alemania, el 30 de junio de 2011. Una primera versión española, titulada "Acción como estructura causal y como estructura de sentido. Reflexiones programáticas a partir de Kant", fue publicada en: E. Alarcón – A. Echavarría – M. García Valdecasas – R. Pereda (eds.), *Opere et veritate. Homenaje al profesor Ángel Luis González*, Pamplona 2018, p. 801-817. Le presente versión reproduce, con cambios y correcciones menores, la versión española.

Estudio 6
La versión original, titulada "Aristóteles y Kant, en torno al origen de la cualidad moral de la acción", corresponde al texto de una conferencia dictada en el marco de la "Cátedra Diánoia", para el Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, 3 de octubre de 2012. El texto permanecía inédito. La presente versión contiene cambios y correcciones menores.

Estudio 7
Versión original: "Kant y la fundamentación estoica de la moralidad", *Methodus* (Santiago de Chile – Sankt Augustin, Alemania) 8 (2016) 56-95. La presente versión contiene cambios y correciones menores.

Estudio 8
Version original: "Conciencia moral y destinación del hombre. La radicalización de un motivo kantiano en el pensamiento de Fichte", en: A. L. González – M. I. Zorroza (eds.), *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Pamplona 2011, p. 873-894. La presente versión contiene cambios y correciones menores.

Estudio 9
Version original: "Identidad práctica y reconocimiento. El debate contemporáneo y el modelo fichteano", *Metafísica y Persona* (Puebla) 15 (2016) 11-46. La presente versión contiene cambios y correciones menores.

Estudio 10
Version original: Conciencia moral como figura del Espíritu. Una aproximación al análisis hegeliano del *Gewissen* en *Phänomenologie des Geistes*", en: M. Herrero – A. Cruz Prados – R. Lázaro – A. Martínez Carrasco (eds.), *Escribir en las almas. Estudios en honor de Rafael Alvira*, Pamplona, 2014, p. 953-990.